

博士学位請求論文

メルロ＝ポンティの現象学的教育学研究序説

—— 『行動の構造』『知覚の現象学』から「ソルボンヌ講義」へ ——

福地 真弓

はじめに 身体とは何か

教師の意図するものを、子ども達を読み取る、とはよく言われることである。しかし、そうした事態は、近代の、例えばデカルト・カントの認識主体、すなわちコギトの図式から出発する相互コミュニケーション論的には、どのように説明されるのだろうか。

例えば、街中でビラ配りをしているのに出会うことがある。その気配に気づいて、声をかけられないように歩いてくる人は遠くからでもすぐにわかる。それは、相手も承知の上で、それが特段に人を傷つけることもない。逆に、何故ビラを受け取るのか考えると、知り合いでもなく、ビラの内容に興味があるのでもなく、なぜか取ってしまった人もいると思われる。むしろ考えてみるべきなのは、この、知らない人に、興味のないことに、それでも向かう、なぜか取ってしまった人、ではないだろうか。

或いは、一時期盛んに言われた「KY」の例がある、空気が読めないこと、周囲の雰囲気を読めない人間を疎むことは、流行になるまでもなく、日本社会の閉鎖的人間関係の伝統と言ってよい。空気を読むことが難しくなるのは当然で、文化はそれを難しくする方向に発達するからである。良かれと思ってしたことが思いっきり裏目に出ることは珍しいことではない。意外なところで感謝されたりもする。

倫理的に考えてみると、共同体社会的に、周りの視線に自分を合わせていくと想定する自我理論から、カントの普遍的道德原理のように、確定された個人＝自我の心のうちにつきつめて得られる義務が、みんなの共通する実践を相互に保障すると考える理論もあり得る。いずれにしてもしかし、だから私たちは、一生懸命相手を探り、推理をしなくてはならない。「自分がされて嫌なことは、他の人だって嫌なんだからしてはいけません」とよく言われたものである。

この「嫌なこと」を理論的推理から導き出す途と、理論的にではなく感情に重ね、「好きなこと」・「嬉しいこと」に置き換えてその場に想定する途とがある。できるというか、問題が起こらない限り私たちは、相手に遠慮なく・批判なく自分を相手に重ねて考える・感じることを、普通に私たちは日常している。

職場で服装など、個人の価値観と思われることを注意されて、人格を否定されたように感じる、ということもよく耳にする。「KY」は、今もって、この社会での、根本的な侮蔑である。学校で、児童・生徒が制服を着なければならないということに、私たちは何も疑問をもたない。全員一緒のデザインの服で、スカートの丈や靴下の色まで決められている学校も少なくない。全員平等であるという言葉に隠された「従順な存在であれ」という、考えてみればひどく異様な、脅迫的なメッセージにそれは充分なっているにもかかわらず。

空気が読めるとは、だから、「わたし」が周囲の人間に対してどのような感情をもっているか、考えているかを自分自身に問い、そしてそれを上手に表現できるかどうかを試される、同時にすべてが自分に帰ってきてしまう、頗る「反省的」な場とも言えるのではない

だろうか。もっと言えば、「わたしはここにいるのか」と問い詰められ＝問い詰めている、のではないか、ということ¹。

教育学者で心理学を研究する浜田寿美男は、自閉症児の言葉の特徴の一つとして、自閉症児の使う言葉に、話し手と聞き手、言い換えると能動－受動の交換が上手くいっていない例があるとし、次のように言っている。

あるいは相手が言うべきことばを自分の方から言ってしまうというのも、自閉症の子どもたちには目立つ。私の知り合いのT君は午後の四時にかならず散歩に出かける。そのとき彼は母親に「気をつけて行ってらっしゃい」と声をかける。もともとは母親がかけていたことばが、そのままその場面にはりついて、それを自分の方から言うようになってしまったのであろう。²

「気をつけて行ってらっしゃい」と声をかけられるまで、受動的に「待つ」ことを学ばなければならないのだが、それ以前に、それを自分から言うように促しているその場の「空気」が先ず問題にされるべきだろう。

こうした一連の実際のありように対し、例えばカントの認識論は、「感覚」を理性的判断の素材として扱い、その判断に「形式」を与える超越論的カテゴリー—— 言わば判断以前の「予感」—— は全て、時間、空間といった直観の形式も含め、徹頭徹尾論理的なものとして考えられるべきだとしてきた。例えば、上の自閉症児の例で言えば「受動的立場」を学ぶべきであるという切り捨て方がその例である。だが、そうだろうか。

近代の哲学は、その認識論の場面で、まずは世界の厳密な記述を目指して、他からの侵犯を寄せ付けない厳格な「方法」主義に基づいて構成され、それゆえ、その根底に、すっかり他者とのかかわりを隔絶した「わたし」を想定して、その「反省」の上に厳格な「世界」を構築して見せるものであった。しかし、このことが、「世界」と「わたし」の語り方を、いずれの場面においても、著しく限定され、硬直したものにしてしまっているように思われる。目の前にいる多様な他者を見過ごすものとなってしまっているのではないかと考えられるのである。

アメリカの哲学者アルフォンソ・リングス³は、コミュニケーションについて次のように

¹ 「自己が振り返って自己自身に再帰的に関係するある閉じた回路、それが設置され、確保されてはじめて、自分を自分で作り上げるというプロジェクトも可能になるわけである。この回路は、個人の内部に設定された「反省」という回路であろうし、また社会が内蔵する自己チェックの制度的な装置でもある」（鷲田清一『思考のエシックス 反・方法主義論』p7.15～）。

² 浜田寿美男『「私」とは何か ことばと身体との出会い』p217.4～

³ ペンシルヴァニア州立大学の哲学教授。メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』や E.レヴィナス『全体性と無限』、クロソフスキー『わが隣人サド』の英訳者でもある。

考察している。

「コミュニケーションをするということは、送られた信号が、話し手にとっても聞き手にとっても、同じ意味をもつと見なすことである。決まった表現によって示される意味は、異なった時と場所であっても、同一のものであると認識される」。⁴

この文章に何かおかしい点を感じるということが、おそらく現代の私たちにはないだろう。リングスはしかし、そうした理解が近代の「制度」でしかないことを批判している。

「コミュニケーションとは、メッセージを、バックグラウンド・ノイズとそのメッセージに内在するノイズから、引き出すことを意味する。コミュニケーションとは、干渉と混乱に対する闘いである。それは、背景に押し戻されなければならない無関係で曖昧な信号、そして地方なまり、発音間違い、聞こえてこない発音、口ごもり、咳、叫び、途中で取り消され最後まで語られない言葉、非文法的表現といった、対話者が互いに相手に送る信号に含まれる不快な音と、文字記号の悪筆とにたいする闘いなのである」。⁵

リングスにはコミュニケーションは闘いとして感じられている。それは近代の同一性とその反復による真理の場、「コミュニケーション」という制度に参加するための闘争である。裏返して言えば、コミュニケーションは、自－自、自－他の交わりにおけるノイズを消去し、隠蔽し、抑圧することによって成立している。自－自、自－他の交わりの実際には多くの「ノイズ」が含まれている。

「コミュニケーションによって形づくられる共同体は、みなが同じ側に立ち、お互いどうしが〈他者〉ではなく、全員が〈同じ人間〉の別形にすぎない対話者たちの同盟、押しよせる雑音汚染の流れを押しとどめるという共通の関心によって結ばれている、対話者たちの同盟なのである」。⁶

「コミュニケーション」においては、メッセージを聞き取るために邪魔なものは除かれていく。取り除かれたものはメッセージ自体を乱すものではなかったことにされる。はじめからメッセージについて見当がつけられているのである。誰が話そうと、どういうふうの話そうと、別段問題となるようなものではなかったことになる。つまりそこでは「他者」に話しかけられているのではないのである。同様、制度の中で成立している制度の一項、一環としてそれは、「自分」に語りかけているのでもない。

⁴ アルフォンソ・リングス『何も共有していない者たちの共同体』p106.2

⁵ アルフォンソ・リングス『何も共有していない者たちの共同体』p100.9～

⁶ アルフォンソ・リングス『何も共有していない者たちの共同体』p112.11～

「他者が使った言葉を、自分が使った言葉、あるいは使うであろう言葉として認識するために、人はその言葉の経験的な特殊性、すなわち、その言葉の声の高さ、音質、リズム、密度、音量、響きといったものを非特殊化する」(p109.2)。

だから、改めて確認するが、私たちの「コミュニケーション」⁷にはその最初から〈他者〉という対話者は存在していない。「コミュニケーション」のなかで感じる不自由——小さい声、なまり、どもり等——そうした発話者に固有な、いわば「身体的なもの」は、闘争のなかで消去・隠蔽され、話し手と聞き手の内で既に大体は把握されつつあるものを確認しあう作業だけが残る。究極的には、最大限に「雑音」を消し去ると、対話者同士も交代可能という、見事なコミュニケーションが生みだされるだろう⁸。理想的な世界である。

しかし、私たちが交わす対話とは、いつもそんなに貧しいものであったのだろうか。つまり、「雑音」を排除すれば成功となるような。

何度話しても、あるいはいくら聞いても分からないことがある。そんなとき、相手はどこか果てしなく遠くにいる人なのではないかという気すらしてくる。

「命令の重みは、他者が私に向ける表面が、私に援助を求めるような曝しと無防備な表面として私に訴えかけるかぎり、感じとられる。他者は私に、剥きだしの、護られてもおらず服も着ていない目を曝し、その目を向けながら、私に直面する」⁹。

死にゆく人の傍らで佇むときだけでなく、他者に何もしてやれない、言葉すらでてこないとき、私たちの目の前にいる「他者」はこのように迫りくる。なぜか私たちには今ここを離れてはいけけないのではないか、今何か言った方がいいのではないかと思わせられるときがある。「雑音」と言われていたものは、単に物質的な「身体的なもの」だけではないのである、そこには明らかに、「私」と同じ、「物理的身体」以上の「身体」としての「他者」が存在する。

「誰かに話しかけるということは、たんに、情報源にたいして話かけることではない。それは、応えてくれる人、自分の応答に責任をもつ人に話しかけることである」。¹⁰

⁷ リンギスは、雑音を消し去ろうとする同盟を合理的共同体として批判し、別の共同体を模索する。

合理的共同体—この明晰な精神はその共通の言説の代表者でしかなく、各人の努力と熱情はその共同の事業のなかに吸収されて脱個人化されてしまう共同体—の下に、もう一つ別の共同体が存在している。それは、自分が属する共同体のアイデンティティをもち、自分自身の性質を生み出す者にたいして、その人と何も共有していない人、すなわち見知らぬ人に、自分自身を曝すように求める共同体である。(p27.10)

⁸ アルフォンソ・リンギス『何も共有していない者たちの共同体』 p109.5

⁹ アルフォンソ・リンギス『何も共有していない者たちの共同体』 p55.3~

¹⁰ アルフォンソ・リンギス『何も共有していない者たちの共同体』 p119

欲しい情報について知っていそうな人に話しかける。そうではなくて、ただ「あなた」が応えてくれるそのことを求めて話しかけられる場合がある。あるいは「わたし」がそれを求めている場合がある。ここで、責任をもつとは、雑音を消し去ろうとしていた同盟に対してむしろ暴力的な関係に入るということである。例え、ほんの少しの間でも、雑音を取り除いたスムーズなコミュニケーションを目指すことをあきらめることである。

情報を伝達する表現の動因としての「私たち」は、交換可能な存在である。しかし、「私」の唯一性と無限の識別可能性は、「私」の叫び、つぶやき、笑い、涙、つまり命の雑音、身体の雑音¹¹ —— いわば身体の「地」 —— のなかに見出され、耳にされるのである。

「したがって、話しかけた相手に応答するには、まず聴かなければならない。命の雑音を。しかし付け加えるならば、聴こうと思って聴けるものでもなければ、聴きたくないのに聴こえてしまうということもある。これまた、追跡が難しいものなのではないかと思われる」。¹²

聴きたいと思っても聴けない。それでも聴こうと待ち続ける。あるいは、それを面と向かっている「他者」に求められる。「他者」は雑音消去同盟への参加を求めているわけではない。何か言って欲しい、応答して欲しいとすがり付いてくる姿である。それに右往左往している姿に、「わたし」が気づくことができるのは、「わたし」を震えさせる「他者」の震えそのものである¹³。なぜなら、これまでここでとりあげてきた「他者」はいずれも、「言葉」で自らを表わす以外の「他者」だからである。従って、そもそも最初から言葉を奪われた「他者」も、また存在する。

次の引用は、植民地で母語を奪われた「クレオール」の人びとの証言である。

「我々は西欧の価値のフィルターを通して世界を見てきた。それゆえ我々の根底そのものが、我々が採用しなければならなかった^{ヴィジオン・フランセーズ}フランス人の眼によって^{エグゾディゼ}《外在化》されてしまったのである。自らの内的結構、自分の世界、自身の日々の営み、固有の価値を「他者」の眼差しで見なければならぬとは恐ろしいことである」¹⁴。

¹¹ 「言いかえれば、表情、ふるまい、体位といったものを具現化している〔他者の〕視覚的な身体像が、同時にその表情、ふるまい、体位に応答している〔わたしの〕身体的活動の可視的外皮としても解釈されるわけだ」(鷺田清一『現象学の視線 — 分散する理性 —』p 154)

¹² アルフォンソ・リンギス『何も共有していない者たちの共同体』p138

¹³ 「…世界を知覚するということじたいが、震え、もしくは共振という出来事だ。

ひとまた、なじみの光景に射し込まれた異和、それによって世界が微かにぶれるときにそれに意識の張りを向け、共振させる。世界は震えるというかたちで現われるのだ」(鷺田清一『感覚の幽い風景』p69.)

¹⁴ ジャン・ベルナベ他『クレオール礼賛』 恒川邦夫 訳 p14～。

上の述懐を、異国の特殊な歴史の犠牲者とは思わない方がいい。「喋っている私」をもうひとりの「私」た眺めていることが、普通である「私」の埋められない距離を生きていかなければならない自分がいるように思われるからである。

こうしたことが、教室で、教師と児童・生徒の間で、起きているように思う。

それゆえ、本論文では、「わたし」、「わたし」と「わたし」のかかわり、並びに「わたし」と「世界」、「他者」とのかかわり、に関して、それを「知覚」という、「私」「身体」「ひと」「他者」「世界」「言葉」が立ち上がってくる場所に繰り返し立ち返って現象学的に解明することを試みた、メルロ＝ポンティ¹⁵の哲学に即して考えてみたい。メルロ＝ポンティは、彼の現象学宣言と言われている『知覚の現象学』序文で、近代認識論のように制度化された自我、物質化された身体、因果論的の制度を中心に据えることのない「わたし」を考えなければならぬとした。次章以下で改めて、その「わたし」の成り立ちを考察していく。

メルロ＝ポンティの現象学を検討するうえで、前もって述べておかなければならないことがある。

一つには、メルロ＝ポンティの現象学的哲学が、「初期」の知覚論から、「中期」の言語研究を経て、「後期」に至り、メルロ＝ポンティ自身が「初期」・「中期」の立場を批判して知覚論を捨て去り、ハイデガー存在論へと転回した、とする通説である。それに対し、本稿は、メルロ＝ポンティの立場は、当初から一貫して、その知覚論の深化へと向けられている、ことを検証する。

その過程で、二つ目に、従来、メルロ＝ポンティのいわゆる「ソルボンヌ講義」は、その哲学が存在論へと深まっていくこととは無関係の、一エピソードに過ぎないとされてきたが、それに対し、メルロ＝ポンティ現象学が初期から一貫して深化していったとする立場から、ソルボンヌ講義は、その現象学の展開の具体的試みとして重要な位置を占めることを本稿は検証する。

三つ目に、後期の存在論への展開の一環として考えられてきた芸術論を教育学に応用し

¹⁵博論でとりあげることにしたメルロ＝ポンティについて、伝記的に簡単に振り返っておくと、メルロ＝ポンティは、高等学校(リセ)でサルトル、ボオーボワール、シモーヌ・ヴェイユらと同級生で、当時の哲学青年として常識とされたベルクソン哲学を強く意識しながら、フッサール現象学を学び、戦争中はフッサールの遺稿の疎開に協力したりしながら、自身の独自の現象学思想を最新のゲシュタルト心理学の知見を借りて構想し、1941年に『行動の構造』、1945年に『知覚の現象学』を出版。二著を併せて博士号を取得する〔別紙・年表〕。その後、メルロ＝ポンティは、パリ大学教育学部(いわゆるソルボンヌ)で「教育学と児童心理学」の主任教授のポストで教えたが(1949～51(52))、異例の若さでコレージュ・ド・フランス教授に抜擢され、1961年の早すぎた死まで教えた。この間、大戦中にはレジスタンス活動に従事し、戦後はサルトルと雑誌『現代』を主宰するが、1950年の朝鮮戦争を契機にソ連共産主義の変質を見て取ったメルロ＝ポンティは、サルトルと決別し、死の直前は、新たな主著の構想に向けて思索を重ねていたとされる。

ようとする立場に、本稿は、それだけでは不足と考える。後期の芸術論もまた、初期以来一貫する、メルロ＝ポンティ現象学＝知覚論の深化の試みに他ならないからである。

以上の諸点を論証するために、本稿は、先ず『知覚の現象学』（1945）の「序文」を取りあげ直し、『行動の構造』（1943）の世界観をも検討しつつ、メルロ＝ポンティ現象学思想が『知覚の現象学』全体を通じて確立された「知覚」論に始まり、「知覚」論を離れないものであることを明らかにする。

それを踏まえて、従来、メルロ＝ポンティの哲学研究において軽視されてきた、メルロ＝ポンティが1949-1952年にパリ大学文学部、教育学－児童心理学の講座で主任教授として行った「ソルボンヌ講義」を再検討し、その意義を確認する。後期の芸術論も含めて、メルロ＝ポンティ思想のいずれもが初期以来一貫する「知覚」論の深化の過程のうちにあるものであることを明らかにして、「ソルボンヌ講義」がまさにその最初の具体的展開であったことを明らかにする。

以上踏まえて、最後に筆者なりの、児童生徒、教師の「知覚」から見た、教育のありかたについて、見通しを述べたい。

本稿が明らかにしようと試みるのは、以下の諸点である。

序論 問題の所在

・従来の教育哲学におけるメルロ＝ポンティ思想の援用のされ方について。メルロ＝ポンティ身体論の理解のされ方について。「もの言わぬ身体」という理解の問題について検討する。哲学も含めた近年のメルロ＝ポンティ研究をサーベイし、今もなお続くメルロ＝ポンティ現象学的身体論に対する誤謬の淵源となったメルロ＝ポンティの思想展開史理解の問題——遺稿のノートでメルロ＝ポンティは「前期」思想（『行動の構造』『知覚の現象学』）について「自己批判」し、「後期」存在論へ転回した、とする解釈を通説としてきた問題——について批判、検証する。そこから、ソルボンヌ講義を「エピソード」と評価してしまう問題——すなわち教育哲学による応用が、「後期」を中心としたもの（身体を存在論的に捉える（もの言わぬ存在として捉える）ハイデガー的傾向）になってしまう問題を指摘する。

・教育哲学における代表的なメルロ＝ポンティ研究者である西岡けいこの著書、論文を検討し、近代教育学批判としてのメルロ＝ポンティ・ソルボンヌ教育学の意義の確認と西岡のメルロ＝ポンティ思想解釈上の問題点、そこからの教育実践論への展開の問題点について検討する。

・従来の哲学・メルロ＝ポンティ思想解釈における通説「後期、存在論への転回」について、木田 元『メルロ＝ポンティの思想』をはじめとして、後期の存在論への「転回」をメルロ＝ポンティの到達点とし、初期・中期知覚論を軽視する見方が一般化したことを指摘（実川俊夫『メルロ＝ポンティ超越の根源相』）。

・海外でのメルロ＝ポンティ思想先行研究の代表的なものをサーベイする。

第一章 『知覚の現象学』「序文」について

序論で解明した「後期、存在論への転回深化」という通説の誤りを、『知覚の現象学』自体の内に確かめ、その上で、そこで展開される「知覚」論の延長線上に「ソルボンヌ講義」が読まれるべきことを検証するために、改めて『知覚の現象学』「序文」から読み直し、先ずはメルロ＝ポンティ現象学の概要を把握する。

近代科学批判を起点としてきたフッサール現象学、ハイデガー現象学が、実はフッサール後期の現象学・超越論的観念論に極まるものであり、かつなおそこに含まれる「反省」構造・「自＝自」関係の問題点の批判を通じてメルロ＝ポンティは、「私」が「他者」としての「私」に向かう「知覚」の実相の現象学——すなわち本来の「他者」以前の、「身体、ひととしての私」を通じての、「私」の「不透明な部分」（すなわち「地」）で展開される「ひととしての私」と「ひととしての他者」の「身体」的な関係を踏まえた独自の現象学——を提示する。「知覚」において「私」の「身体」は、反転して「世界」を立ち上げ「私」に見せる。その「世界」には最初から「他者」が「身体」として含まれ、こちらを「見ている」。

第二章 『行動の構造』——『知覚の現象学』への道

メルロ＝ポンティの思想体系：その構想と展開

第二章は、第一章『知覚の現象学』「序文」の読解で把握されたメルロ＝ポンティ現象学が、どのような経緯で構想されたのか把握し直すために、一旦『行動の構造』に立ち返り、メルロ＝ポンティがゲシュタルト心理学の評価——「ゲシュタルト」＝「知覚」における「図－地」構造の理解——から、「恒常性仮説」が踏まえる近代科学的世界観（すなわち原子論的要素還元主義とその一対一の継起関係を原理とする因果論図式による世界観）が「生きられた世界」を把握不能にしていることを結論し、その批判的解体を踏まえて、新たに「行動（ベルクソンに依拠して科学的世界観的な「意識」像を批判して、「知覚」の実相である「行動」と読み換えた）の発達の歴史」が辿り直されることを検証する。

「物質・生命・人間」の三層が、それぞれ「法則・規範・芸術」を秩序とするとされ、さしあたり「意識」誕生以前の物質的段階・生命的段階までが「外部観察者の」観察が可能な事象と規定される。それぞれの段階は非因果論的・非連続的に「構造化」「再構造化」されており、「構造」間の比較観察は原理的に不可能とされる。「序文」で言われていた、メルロ＝ポンティ現象学の「発生的現象学」が、フッサール現象学と大きく異なるところである。

第三章 『知覚の現象学』(一)「序論」「第一部 身体」

序論 [心理学並びに科学一般における] 伝統的偏見と現象への還帰

前章『行動の構造』で確認された「行動の発達の歴史」の構造論的把握についての現象学的規定を踏まえ、「知覚」段階以降の「行動」「意識」の実相について、あらためて『行動の構造』でも取り上げられていた精神疾患の事例(シュナイダー症例分析)等も取り上げ直し、すべてを「知覚」の中からの「世界」構築として説明し直しながら、「知覚」「身体」の構造論が展開される。取り挙げられる具体例は、「発生的現象学」であるにもかかわらず——『行動の構造』で確認されていたように、「構造」のずれが内部観察的に確認される例、「錯視」、「幻影肢」現象、「シュナイダー症例」に限定される。

序論は、従来の科学的心理学(経験論・主知主義)が、いずれもそれらの現象を、その客観的世界観の枠組みが障碍になって説明できないことを検証する。

第一部身体は、外部観察的に「物質」とされてきた身体器官と意識現象との対応関係を、幻影肢現象、シュナイダー症例の内部的観察報告を基に、「知覚」の内部から、「物質として意識される知覚」と「意識状態の知覚」との一元的関係として解明する。

第四章 『知覚の現象学』(二)「第二部 知覚された世界」

第四章は、第三章で解明された「知覚」論を踏まえ、科学的要素主義を排した本来の「感覚」が、反転して「世界」を立ち上げてみせるところから始めて、「知覚」の内部における、「図」としての諸感覚の並列、その区別性に基づいて「地」として、その統一としての「私」という「図」が生じること。そのような「図」が形成され「世界」が立ち上がる前提として、「生の志向」が諸感覚の全体構造として存在し、その「方向付け」によって、「世界」に「空間」「時間」が「地」として投射されることが——「逆さ眼鏡」「奥行く」「運動」「夜」「夢」「性」「神話」等の「知覚」の事実の検討から——解明される。

以上の知見を基に、生の志向が向かうことによって成立する「物」が、しかし或る種の「恒常性」を示すところから、「自然的世界」それ自体の或る種の連続性、秩序、構造が、対自的關係の範囲内で立言される。幻覚が幻覚と知られている、ということがその傍証とされ、そこから他者関係、間主観性の対自への介在が解明される。

第五章 『知覚の現象学』(三)「第三部 対自存在と世界内存在」

第五章は、第四章で解明された対自に既に含まれる対他関係の拡大的解明としての「第三部 対自存在と世界内存在」を検証する。

先ずは、「言語」の使用に始まる「語る私」「思惟する私」と「沈黙のコギト」の、本来のコギトが、「知覚」の「存在」から生じることが解明され、逆ではないこと、しかしその二重構造は、「思惟される私」と「対象としての私」に替え、そこには「対象」としての「不透明性」——「地」の無限の可能性すなわち他者、歴史、時間にかかれてあ

ること —— が含まれ（数学的主体でさえ純粹意識とは言えない）、けっして自己同一的自己意識たりえないこと、むしろ、その生の志向が「不透明性」に無限に開かれている —— 時間論が再考され、不断の「現在」である「知覚」から、その都度「過去」「未来」が無限に投射される —— ことにおいて、原理的に自由な「私」が、しかし先に解明された、連続性・秩序性を持つ「自然的世界」（すなわち「地」）を引き受けながら生きていかなければならないこと、自由の本来の意味、「行動」が解明される。

第六章 メルロ＝ポンティの教育論・ソルボンヌ講義

『行動の構造』『知覚の現象学』の延長線上に見えてくるもの

第六章は、以上、一章～五章で解明された、『行動の構造』『知覚の現象学』の現象学のメルロ＝ポンティ現象学的哲学思想を踏まえ、「ソルボンヌ講義」を検討する。

教育学概論と目される講義「おとなからみた子ども」から、メルロ＝ポンティの意図が、まず、教育学と児童心理学とを区別する科学的世界観の批判にあること、近代科学的世界観の原理である、透明な自己の自己同一性原理が災いして、近代教育学が同型の「おとな」「後継者」を教育する発想しか持っておらず、「こども」が見落とされてきたことの批判にあることを検証する。「教育学は児童心理学と一体である」とするメルロ＝ポンティの真意は、「子どもに接する大人」と「その他者としての子ども」との相互関係の解明が本来の教育学である、とすることであり、コギトの二重構造を批判して、現象学を、「私」と「他者」としての「私自身」の二重構造の解明から世界を解明する知覚論であるとした、メルロ＝ポンティ現象学の根本課題と重なるものであることを検証する。

精神分析的に、家庭、文化、歴史が引き合いに出され、「おとな」と「子ども」の「循環的關係」（「幼児の対人関係」）が、その「地」ごと相対化・可視化され、「大人の子どもの対する接し方」を理解することが「教育学」の課題である、とされる。

他方、教育学と一対とされた児童心理学、すなわち「こどもから見た世界」を解明する「幼児の対人関係」は、内部報告が得られない、あくまで外部観察者の科学にとどまることが念を押されながら、『行動の構造』の構造の現象学的構造論に則って、構造の再構造化それに伴うズレ、を確認できる事例が順次検討されながら、幼児の「知覚」の内部構造が推定される。「鏡像」経験は、推定される前提としての「癒合的状态」からの幼児の「知覚」における自立としての「私」の図化 —— パースペクティブの獲得を説明し、一人称言語の獲得を説明する。と同時に然し、「私」は「地」としての「他者」（「世界」）を持つことを意味する。

目次

| | |
|--|---------------|
| はじめに | 1 |
| 目次 | 11 |
| 序論 先行研究の問題状況 | 19~61 |
| 0-1 問題の所在：通説「初期－中期－後期」の問題 | 20 |
| 0-2 哲学研究におけるメルロ＝ポンティの先行研究 メルロ＝ポンティ思想区分の問題 | 27 |
| 0-2-1 メルロ＝ポンティ思想区分の問題：遺稿出版の経緯とその影響・教育哲学 | 28 |
| 0-2-2 フランス現代哲学におけるメルロ＝ポンティ研究史：生前からの誤解 | 31 |
| 0-2-3 メルロ＝ポンティ知覚論の実際：時間論 —— 実川敏夫 | 38 |
| 0-3-1 これまでの教育哲学でメルロ＝ポンティはどう扱われてきたか・日本的身体観 | 40 |
| 0-3-2 教育哲学者 西岡けいこのメルロ＝ポンティ解釈 | 45 |
| 0-4 序論 まとめ | 60 |
| 0-4-1 補論：近代教育学について | 61 |
| 第一章 『知覚の現象学』「序文」について | 63~93 |
| 1-1 フッサール、ハイデガーとメルロ＝ポンティ現象学知覚論の関係 | 65 |
| 1-2 近代科学批判、反省的分析批判 | 69 |
| 1-3 反省的分析批判 | 72 |
| 1-4 現象学的還元批判 | 76 |
| 1-5 現象学的還元論の問題、「合一」としての「われわれ」、消去される他者 | 78 |
| 1-6 本来の反省、本来の還元 | 81 |
| 1-7 本質、本来の還元、形相的還元、知覚の本質 | 83 |
| 1-8 志向性の概念 | 85 |
| 1-9 発生的現象学、歴史、出来事 | 87 |
| 1-10 合理性、意味、間主観性（「他者」理解の問題） | 90 |
| 1-11 哲学 | 91 |
| 第二章 『行動の構造』 —— 『知覚の現象学』への道 | 94~127 |
| メルロ＝ポンティの思想体系：その構想と展開 | |
| 2-1 『行動の構造』：執筆の経緯と主題 | 94 |
| 2-2 『行動の構造』の主題と目的・心理学批判と近代哲学批判 | 96 |
| 2-3 「構造」の哲学、「構造」の概念規定と「行動」（ベルクソン）の運動存在論 「知覚の本性研究計画」メモ | 100 |

| | | |
|--|---|----------------|
| 2-4 | ベルクソン運動存在論からフッサール時間論へ | 102 |
| 2-5 | 『行動の構造』第一章「反射行動」:「個性」の階梯、物理的因果論的關係性から有機体以上の存在が形成する非因果論的關係性へ | 104 |
| 2-6 | 『行動の構造』第二章「高等な行動」 | 106 |
| 2-7 | 「意識」の出現 | 109 |
| 2-8 | 「学習」:「行動」の「癒合的形態」、「可換的形態」、「シンボルの形態」 | 111 |
| 2-9 | 『行動の構造』第三章「物理的秩序、生命的秩序、人間的秩序」 「意識」:「対自的意識」としての人間の「意識」「知覚」の誕生 | 115 |
| 2-10 | 心身の関係と知覚的意識 | 119 |
| 2-11 | 「対自的意識」「反省的意識」の出現と批判主義的觀念論の問題 | 120 |
| 2-12 | まとめ | 123 |
| 第三章 『知覚の現象学』(一)「序論」「第一部 身体」 | | 128~234 |
| 3-0 | はじめに | 128 |
| 3-1 | 序論 [心理学並びに科学一般における] 伝統的偏見と現象への還帰 | 133 |
| 3-1-1 | I <感覚>と称されてきたもの : 科学的世界観批判経験の端緒とされてきた「感覚」 の概念批判: 知覚対象はそれ自体で意味を持つ | 133 |
| 3-1-2 | 科学的「印象」概念・感覚の意味内容を意識主体に帰す虚構: 知覚の「図-地」構造 | 135 |
| 3-1-3 | 科学的「感覚」概念: 「反省的意識」・「知覚の詐術」 | 136 |
| 3-1-4 | 感覚の実際・「知覚」、「錯視」の解明 | 138 |
| 3-2 | II <連合>とされてきたもの、および<追憶の投射>とされてきたもの | 140 |
| 3-2-1 | 「知覚」の実相: 対象の意味懐胎・「図-地」構造・「意味」 | 140 |
| 3-2-2 | 「連合」説批判・「知覚」の連関性 | 141 |
| 3-2-3 | 「連合力」批判・「図」化の構造 | 142 |
| 3-2-4 | 「過去に規定される現在」ベルクソン批判・文字列の誤読: 「過去」の在り様 | 143 |
| 3-2-5 | 時間の地平・時間的図-地構造、「現象野」 | 145 |
| 3-3 | III <注意>なるもの、および<判断>なるもの | 147 |
| 3-3-1 | 科学的「注意」概念の実相、知覚の超出 | 147 |
| 3-3-2 | 「錯視」の実相: 構造の内部観察 | 148 |
| 3-3-3 | 反省的分析=コギトの立場と現象学的反省 | 152 |
| 3-3-4 | 新たな哲学としての現象学、<動機[運動としての世界]> | 157 |
| 3-4 | IV 現象野 | 162 |

| | | |
|------------|--|-----|
| 3-4-1 | 現象野、科学的概念の批判的再定義「感覚」「連合」「悟性」 | 162 |
| 3-4-2 | 現象と意識事実、ベルクソン批判、「直観」概念 | 165 |
| 3-4-3 | 現象野を遊離しない超越の現象学 | 166 |
| 3-5 | 第一部 身体 | 167 |
| 3-5-1 | 経験の実相と客観的思考批判、「展望」の超越、「物」の構造、「合一」批判 —— 「後期」芸術論の構図 | 167 |
| 3-6 | I 対象としての身体、及び機械論的生理学 | 173 |
| 3-6-1 | 神経生理学の脱-因果論的志向 | 173 |
| 3-6-2 | 幻影視の現象、生理学的説明、心理学的説明双方の批判 | 173 |
| 3-6-3 | 幻影肢について：＜心理的なもの＞と＜生理的なもの＞とに転化する「実存」 | 176 |
| 3-6-4 | 幻影肢現象、身体の両義性・「意識」「物質的身体」 | 179 |
| 3-6-5 | 世界と身体の連続性、先天的コンプレックスとしての身体、抑 ^{コンプレックス} 圧 | 180 |
| 3-7 | II 身体の経験と古典的心理学 | 184 |
| 3-7-1 | 自己の身体の＜永続性＞ | 184 |
| 3-7-2 | 右手-左手、反転関係、両義性（「合一」批判） | 185 |
| 3-7-3 | 内的感情、身体性の実相 | 185 |
| 3-7-4 | ＜運動感覚＞の実相、知覚 | 186 |
| 3-7-5 | 心理学は必然的に現象へと導かれる | 187 |
| 3-8 | III 自己の身体の空間性、及び運動性 | 187 |
| 3-8-1 | 位置の空間性と状況の空間性、＜身体図式＞ | 187 |
| 3-8-2 | ゲルプ、ゴルトシュタインのシュナイダー症例による運動性の分析 | 188 |
| 3-8-3 | シュナイダー症例分析、＜具体的運動＞ | 189 |
| 3-8-4 | シュナイダー症例分析、＜抽象的運動＞＝可能的なものへの方向付け | 191 |
| 3-8-5 | シュナイダー症例分析、＜投射機能＞、自由な可能的空間 | 192 |
| 3-8-6 | シュナイダー症例分析、因果的説明の不可能性 | 193 |
| 3-8-7 | シュナイダー症例分析、＜象徴機能＞批判、反省的科学分析の不適合性 | 194 |
| 3-8-8 | シュナイダー症例分析、＜象徴機能＞批判、実存的基礎と疾病の構造 | 196 |
| 3-8-9 | シュナイダー症例分析、＜知性障害＞ならびに＜知性障害＞の実存的分析、＜指向弓＞ 概念批判 | 197 |
| 3-8-10 | 意識の無謬性批判、身体の志向性、超越 | 199 |
| 3-8-11 | 身体は空間のなかに在るのではなく、空間に住み込む | 200 |
| 3-8-12 | 新しい意味作用の運動的獲得としての意味習慣 | 201 |

| | | |
|-------------------------------------|---|----------------|
| 3-9 | IV 自己の身体の総合 | 203 |
| 3-9-1 | 空間性と身体性、メルロ＝ポンティの存在概念 | 203 |
| 3-9-2 | 身体の統一性の比喩としての芸術作品の統一性 | 203 |
| 3-9-3 | 世界の獲得としての知覚習慣、図の地化としての身体への沈澱、習慣 | 205 |
| 3-10 | V 性的存在としての身体 | 206 |
| 3-10-1 | シュナイダー症例：性、〈表象〉と反射との混合説批判、志向性としての性、性的状況における存在 | 208 |
| 3-10-2 | 精神分析学、実存的 ¹ 精神分析は〈唯心論〉への還帰ではない | 210 |
| 3-10-3 | 性は実存を実現する、実存の表現としての性 | 212 |
| 3-10-4 | 性はそれ自体形而上学的であり、〈のりこえ〉られない、ラカン、フロイト、サルトル批判 | 215 |
| 3-10-5 | 弁証法的唯物論の実存的解釈についての註 | 218 |
| 3-11 | IV 表現としての身体と言葉 | 218 |
| 3-11-1 | 失語症理論における経験論、主知主義批判、言語は意味を持つ | 218 |
| 3-11-2 | 言葉の中の思惟、思惟は表現である、思惟・表現の反転構造 | 220 |
| 3-11-3 | 純粹に自然的なものは存在しない、実存的人間関係の反転としての情動 | 223 |
| 3-11-4 | 言語における超越、最近の失語症理論による確証 | 227 |
| 3-11-5 | 言語と世界における表現の奇蹟（批判） | 229 |
| 3-11-6 | 結論、身体とデカルトの分析 | 230 |
| 3-12 | まとめ | 231 |
| 第四章 『知覚の現象学』（二）「第二部 知覚された世界」 | | 235～317 |
| 4-0 | 現実の「知覚」、身体的「感覚」と「感覚内容」としての「世界」の反転構造 | 235 |
| 4-1 | I 感覚するということ | 236 |
| 4-1-1 | 世界創造としての知覚 | 236 |
| 4-1-2 | 感覚と諸行動との一体性：実存の具体化としての世界 | 237 |
| 4-1-3 | 感覚において反転する身体と世界 | 238 |
| 4-1-4 | 〈感官〉の一般性、特殊性：世界と反転する身体、諸感官を統合する私という誤認 | 239 |
| 4-1-5 | 感官の複数性：感覚している私という感覚 | 241 |
| 4-1-6 | 諸感覚の絶対分離性：諸感官を図として保証する地の統一性 | 243 |
| 4-1-7 | 諸感官の地としての共感覚 | 243 |
| 4-1-8 | 両眼視の実相・単一視像（「共感覚」の実相・生の志向の無限な超越としての身体） | 245 |

| | | |
|------------|--|------------|
| 4-1-9 | 世界の一般的象徴系としての身体 | 248 |
| 4-1-10 | 人間は <i>sensorium commune</i> である、知覚の現在超越性と過去・未来の投射 | 249 |
| 4-1-11 | 反省：非反省的なもの・地の解明 | 251 |
| 4-2 | II 空間 | 252 |
| 4-2-0 | 空間・方向性を決定する「生の志向」・身体の展開 | 252 |
| 4-2-1 | A 上と下 | 253 |
| 4-2-1-1 | 「逆さ眼鏡」「斜めに見える部屋」 | 253 |
| 4-2-1-2 | 「知覚」：世界に向けて生きる運動が定める空間・投錨点 | 254 |
| 4-2-1-3 | 生の志向（地）による方向付け・存在の意味づけ | 255 |
| 4-2-2 | B 奥行 | 258 |
| 4-2-2-1 | 奥行と幅 | 258 |
| 4-2-2-2 | 生の志向としての運動の切迫性・奥行、運動可能性の「地」としての投射 | 259 |
| 4-2-2-3 | 科学・錯覚からの誤った類推、実相・行為可能性：地の投射による方向づけ 「立方体を奥行において見る」 | 260 |
| 4-2-2-4 | 生の志向・運動の統一的現れとしての奥行：空間性（移動可能性）の基礎・時間性 | 261 |
| 4-2-2-5 | 世界に対峙する主体としての身体が見せる「奥行」 | 262 |
| 4-2-3 | C 運動 | 263 |
| 4-2-3-1 | 科学的客観的世界観における運動の説明の論理矛盾 | 263 |
| 4-2-3-2 | 心理学：静止する光点の継起的点滅に存在しない連続的運動・絶対運動が見える | 264 |
| 4-2-3-2 | 運動の現象、またはその主題化に先だつてある運動 | 265 |
| 4-2-3-3 | 動体としての運動：生の志向の主体・知覚の目的に相対的に決定される運動 | 266 |
| 4-2-4 | D 生きられた空間 | 269 |
| 4-2-4-1 | 生の志向の展開のための地の投射：空間性の経験 | 269 |
| 4-2-4-2 | 夜の空間性、性的空間、神話的空間、生きられた空間 | 270 |
| 4-2-4-3 | 生の志向の投射がつくる空間の根源性 | 272 |
| 4-2-4-4 | 投射空間に対する自然的空間の秩序・規則性 | 273 |
| 4-2-4-5 | 知覚の両義性（ <i>Whar-nehmung</i> ）・錯覚：知覚の哲学 | 274 |
| 4-3 | III 物と自然的世界 | 277 |
| 4-3-1 | A 様々な知覚的恒常性 | 277 |
| 4-3-1-1 | 形と大きさとの恒常性・「特権的知覚」 | 277 |
| 4-3-1-2 | 色彩の恒常性（一定性）、色彩と照明との＜現出様相＞ | 279 |


| | | |
|--|---------------------------------------|----------------|
| 4-3-1-3 | 音、温度、重さの恒常性、触覚経験の恒常性と運動 | 284 |
| 4-3-2 | B 物または実在 | 287 |
| 4-3-2-1 | 諸感覚の反転的統一としての物・世界と私の統一 | 287 |
| 4-3-2-2 | 有限な知覚・展望の連鎖としての世界、その超越性・時間的無限性 | 290 |
| 4-3-3 | C 自然的世界 | 292 |
| 4-3-3-1 | 私・諸感覚の多様性の展望の基盤としての自然的世界・自由な移動 | 292 |
| 4-3-3-2 | 有限な知覚・展望の連鎖としての世界、その超越性・時間的無限性 | 294 |
| 4-3-4 | D 幻覚分析による再検証 | 296 |
| 4-3-4-1 | 知覚と幻覚：知覚の原信憑性 | 296 |
| 4-3-4-2 | 分節的連関を欠く幻覚：原確信としての知覚 | 297 |
| 4-3-4-3 | 幻覚物も知覚物も認識作用より深い作用から生まれている、＜始源的思いなし＞ | 300 |
| 4-4 | IV 他者と人間的世界 | 303 |
| 4-4-1 | 私の歴史の底を流れる自然的時間 | 303 |
| 4-4-2 | 他者は如何にして可能か、表れとしての他者・他者の自我 | 303 |
| 4-4-3 | 知覚の不透明部分における行動＝身体・「ひと」として見られる身体 | 304 |
| 4-4-4 | 自他の「行動＝身体」限りでの共存、文化的世界における「ひと」としての共存 | 306 |
| 4-4-5 | 身体的同に基づく自他の精神的絶対的異なる・生きられた独我論 | 309 |
| 4-4-6 | 実存の二面としての孤独と他者との交流、絶対的主観すなわち間主観性 | 311 |
| 4-4-7 | 私の存在次元としての社会性、外なる社会事象と内なる社会事象 | 312 |
| 4-4-8 | 超越の諸問題、様々な超越の Ur-sprung (根源－湧出) | 313 |
| 4-5 | まとめ | 314 |
| 第五章 『知覚の現象学』 (三) 「第三部 対自存在と世界内存在」 | | 318～389 |
| 5-1 | I コギト | 318 |
| 5-1-1 | コギトを永遠化する解釈に対する批判 | 318 |
| 5-1-2 | 「永遠化されたコギト」の諸帰結：有限性と他者との不可能性 | 322 |
| 5-1-3 | 本来のコギト・知覚の自己認識性の解明・世界への超越と自己認識 | 322 |
| 5-1-4 | 虚偽又は幻想の諸感情・状況の複雑性の中で一義的に定められない「知覚」の真偽 | 323 |
| 5-1-5 | 生の志向の運動・行為が自己確認としての私の思惟の存在を保証する | 326 |
| 5-1-6 | 純粹思惟という仮構：数学的世界・知覚の運動可能性の精緻化 | 328 |
| 5-1-7 | 真理：言葉の意味が目指す無限な目標・知覚の運動を地として意味をもつ言葉 | 331 |

知覚・身体の運動・超出性を基礎とする表現・言葉

| | | |
|------------|--------------------------------------|------------|
| 5-1-8 | 獲得された無時間的次元（地）としての永遠性 | 335 |
| 5-1-9 | デカルト的コギト「自我＝自我」の同一性実相：差延する私 | 336 |
| 5-1-10 | 「語る私」と知覚主体としての「沈黙の私」の非同一性の問題：「ひとが語る」 | 340 |
| 5-1-11 | 「沈黙のコギト」としての「私」：無限に開かれた経験の領野・時間性 | 345 |
| 5-2 | II 時間性 | 350 |
| 5-2-1 | 永遠の現在である意識において「時間」としてあるもの | 350 |
| 5-2-2 | 実在する時間は「意識」のなかにもない：「地」の展開としての過去・未来 | 351 |
| 5-2-3 | 無限に自己超出していく知覚としての時間 | 352 |
| 5-2-4 | <現前野>、過去と未来のネットワーク、作動的指向性 | 352 |
| 5-2-5 | 時間の推移そのものによる時間の総合：「移行の総合」・ハイデガー時間論批判 | 356 |
| 5-2-6 | 自覚的意識＝主体としての時間と時間としての自覚的意識＝主体 | 358 |
| 5-2-7 | 意識における時間：永遠性、存在、完了したもの、可能なもの | 360 |
| 5-2-8 | 自己による自己の触発としての時間性：知覚相互の連結＝「意味」＝時間把持 | 362 |
| 5-2-9 | 受動的な存在としての私の能動性：反省構造としての受動的総合 | 364 |
| 5-2-10 | 意味としての物：脱自が作り出す世界・時間的連関態としての世界 | 366 |
| 5-2-11 | 対自としての我の、身体＝知覚としての現在への到来 | 367 |
| 5-3 | III 自由 | 369 |
| 5-3-1 | 自由論のジレンマ：全的に自由かそれとも全く自由でないか | 369 |
| 5-3-2 | 従来の自由概念の非現実性・論理矛盾 | 371 |
| 5-3-3 | 知覚の生の志向、意味付与が与える世界の意味 | 373 |
| 5-3-4 | 知覚の地の投射による特権的知覚・価値付与作用、その間主観的承認と沈澱 | 374 |
| 5-3-5 | 歴史的状況にたいする意味付与の自由・階級意識に先立つ知覚の自由 | 375 |
| 5-3-6 | <対自>と<対他>の（「地」における）関係性と相互主観性 | 377 |
| 5-3-7 | 知覚における対自・対他（図 - 地）関係の相互性・歴史が持つ能動的意味 | 378 |
| 5-3-8 | 知覚と世界の相互一体性：私とは私の知覚のすべてである。 | 380 |
| 5-3-9 | 否定ではなく、状況においての意味選択としての自由 | 382 |
| 5-3-10 | 世界内存在としての知覚に受肉した私の自由・意味選択の自由 | 383 |
| 5-3-11 | 知覚における即自と対自の暫定的総合、私は私の行動として現われる | 384 |
| 5-4 | まとめ | 386 |

第六章 メルロ＝ポンティの教育論・ソルボンヌ講義 390～434

『行動の構造』『知覚の現象学』の延長線上に見えてくるもの

| | | |
|--------|---|-----|
| 6-1-1 | ソルボンヌ講義の評価と意義 | 390 |
| 6-1-2 | ソルボンヌ講義の概要とメルロ＝ポンティの現象学的スタンス | 391 |
| 6-1-3 | 「こども」を教育学の対象にするということの意味・その現象学的困難さ | 396 |
| 6-1-4 | 本来の教育学、その拡がり＝「知覚」世界の拡がり・文化、歴史 | 399 |
| 6-2 | I 講義「おとなから見た子ども」 | 401 |
| 6-2-1 | 教育学と精神分析の接点、「おとなとこども」の視点の交点・情動の起源 | 401 |
| 6-2-2 | 近代科学批判としてのメルロ＝ポンティ教育学 | 402 |
| 6-2-3 | 「子どもから見た大人」・「鏡像段階」の持つ現象学的意味 | 404 |
| 6-2-4 | 「こどもから見た大人」を現わす「コンプレックス」：「こども」は何を学ぶのか 「闖入コンプレックス」 | 408 |
| 6-2-5 | 西洋社会と他文化社会：文化人類学的・歴史的視点の導入による「自我」の相対化・「知覚」の実相 | 410 |
| 6-3 | II 講義「幼児の対人関係」：「児童心理学」＝「子どもから見た大人」としての | 416 |
| 6-3-1 | 「大人から見たこども」＝「教育学」と「幼児の対人関係」＝「こどもから見た大人」 | 416 |
| 6-3-2 | 幼児の「知覚」は対自的でありながら対他的であること（周囲に開かれている＝  に対する地の展開）の検証：フレンケル＝ブランズウィック夫人の研究 | 416 |
| 6-3-3 | 幼児の言語習得：「感情的環境の布置」すなわち「知覚」との一体性 フランソワ・ロスタンの研究 | 418 |
| 6-3-4 | 「心理」＝「私」の因果遡及的身体内面化批判：「行動」としての「私」「他者」 心理学批判：『知覚の現象学』を踏まえて | 420 |
| 6-3-5 | 「行動」としての「私」：「体位図式」「身体図式」 | 422 |
| 6-3-6 | 「知覚」における行動としての「私」「他者」：「前交流」から差異ある「共感」へ | 423 |
| 6-3-7 | 幼児の身体意識の発達：統一的発達を基礎とする自・他の時間差的発達 | 425 |
| 6-3-8 | 幼児の身体認識：内受容的（体感的）から外受容的（感覚による外界志向）へ | 425 |
| 6-3-9 | 幼児の自己認識：「鏡像」として遭遇される「他者」としての自身の身体認識 | 426 |
| 6-3-10 | 幼児の他者知覚：「鏡像」・「他者」としての自身の身体認識＝他者性への通路 対人関係の構造化としての「知」の発生 | 428 |
| 6-3-11 | 幼児の自己知覚：「鏡像」段階以降・「癒合的社会性」＝「自分」の未確立 | 429 |
| 6-3-12 | 幼児の自己確立：「癒合的社会性」からの自立＝「自分」 ^{パースペクティヴ} 「展望」の獲得 | 430 |
| 6-4 | まとめ | 432 |
| | 結論 | 435 |
| | 文献表 | 451 |

序論 先行研究の問題状況

序論では、従来の研究状況においてメルロ＝ポンティ現象学・身体論がどのようにとり上げられてきたか検討する。

0-1 では、各論に入るに先立って、メルロ＝ポンティの先行研究について、そこに含まれる問題状況を俯瞰する。

「初期－中期－後期」の思想区分という「定説」が、当時のフランス哲学界のハイデガー潮流の中で、そもそものメルロ＝ポンティ思想の難解さも手伝って、メルロ＝ポンティの生前から生じていた誤解を基にしている可能性が指摘されている——遺稿解釈もそれに影響されたと考えられる——。改めてテキストの年代順の厳密な再検討が必要といえる。

日本でのメルロ＝ポンティ思想受容に当たっても「定説」が流布し、結果、教育哲学においてさえメルロ＝ポンティ自身が行った教育学・児童心理学講義「ソルボンヌ講義」が無視または軽視され——身体論受容に際し、「もの言わぬ身体」相互のコミュニケーションをもてはやし、日本の伝統的な身体観がバイアスにもなって——メルロ＝ポンティの身体論が教育と結びつけられるあたっては、専ら「後期」芸術論が引用され、実存主義的に解釈し直された「肉」の思想等が参照される状況が形成されている。

まずは、そうした一連の経緯、問題の所在を俯瞰する。テキストに立ち返れば、「肉」の思想は既に『行動の構造』に確認される。それ等を手掛かりに、まずは本稿が主張する、「ソルボンヌ講義」を『行動の構造』『知覚の現象学』の延長線上に位置づけて読む必要性を、改めて確認する。

0-2-1 から各論として、まず、わが国のメルロ＝ポンティ思想受容においても、の展開を概観する。フランスでの遺稿編纂が更に拍車をかけることになった定説「後期メルロ＝ポンティのハイデガー存在論へ転回説」が日本でも通説となり、加えて独得の身体論思想の伝統ともいべきものが加わって——「もの言わぬ身体」による「根源的同一性」に基づく「感応」「合一」「共存在」の思想——それが教育哲学・教育現場へ深甚な影響を及ぼし、教育哲学で「ソルボンヌ」講義の研究がなされずにきた原因と考えられることを考察する（教育実践への影響としては、0-3-2 で、教育哲学者西岡けいこを検討する）。

0-2-2 では、フランス哲学界においても遺稿編纂に遡って生前からメルロ＝ポンティの現象学的哲学が誤解を受けていた可能性を照明し、それが、今に至るまでメルロ＝ポンティ研究の「定説」になってしまっていることを、フランスの代表的なメルロ＝ポンティ現象学研究の概観によって見る。実川敏夫によれば、メルロ＝ポンティの思想は、哲学界デビューの初めから当時のフランス哲学界のハイデガー思想寄りの潮流により誤読され、メルロ＝ポンティの突然の死により、それが訂正されずに続いてきたとされる。「前期・中期・後期」の思想区分も、遺されたメモの読解の問題が残り、最後にメルロ＝ポンティはハイデガー思想へと完全転換したとする解釈は、解釈でしかないと言っている。

0-2-3 として、以上のようにメルロ＝ポンティ思想研究は「一切をご破算にして、最初からやり直さなければならない」とする実川敏夫『メルロ＝ポンティ超越の根源相』が取り出して見せるメルロ＝ポンティ現象学的哲学の本質を検討する。実川に拠れば、メルロ＝ポンティの思想は、最初期から揺るぎなく一貫する。

0-3-1 として、改めてわが国の現象学研究、並びに一般に波及したメルロ＝ポンティ身体論を概観し、日本の伝統的身体観の影響も加わって、「もの言わぬ身体」相互の感応が重んじられ、それが教育実践、教育哲学にも影響しているように思われる状況を描き出す。

0-3-2 として、特に、教育哲学におけるメルロ＝ポンティの代表的研究者で、唯一「ソルボンヌ講義」にも触れてきた西岡けい子のメルロ＝ポンティ解釈ならびに教育論を分析し、「自－他」「大人－子ども」「こどもと世界」との身体論的「癒合的状态」からの「疎外」を踏まえた「合一」を見通す教育観が、果たしてメルロ＝ポンティその人の思想を受け継ぐものか、それとも従来のメルロ＝ポンティ思想展開の「定説」に従って、「後期」の思想から取り出されてきただけにとどまるもの——結果的に「初期」『行動の構造』『知覚の現象学』が明らかにしてきた「発生論的現象学」の前提条件が踏まえられない結果となっている——かを検討確認する。併せて、そのように理解されたメルロ＝ポンティ身体論思想から構想される教育実践論の、問題点の所在も含めて確認しておく。

0-1 問題の所在 通説「初期－中期－後期」の問題

従来、現代哲学だけでなく教育哲学においても、メルロ＝ポンティの思想が参照されるときには、その身体論が援用されるのが主流であり、近代自然科学的理性主体、すなわちコギトの成立に先立つ、主客二元分離論以前の、世界ならびに他者と一体の身体現象をフィールドとする、自－他関係の成長過程の観察や自我形成過程の分析を介して、教育、教室現場の成り立ちを分析し、そこからの応用が考えられるといったアプローチを常道としていた。

とりわけ多くの教育哲学研究者が、メルロ＝ポンティは「後期」、知覚論からハイデガー存在論へと転回したとの解釈に則り——メルロ＝ポンティが1949-1952年パリ大学教育学部、所謂ソルボンヌの教育学及び児童心理学の主任教授として担当したソルボンヌ講義（「中期」）を素通りして——「後期」、芸術論を参照軸に、自然との断絶以前の、すなわち近代理性主体確立以前の、自然との「一体性」「根源的同一性」のうちにある児童生徒の、身体知覚を媒介とした、学習対象との「交感」に基づく——曰く「山が描かせる」「世界の音と共感する」「根源的同一性」「共存在」の立場に立つ等、明らかにハイデガー存在論思想的な¹⁶——実験的教育方法論の試みを展開してきた。教育哲学からは踏み出すが、「言葉にできない」以心伝心を旨とする身体的教育実践が評価されてきた竹内敏

¹⁶ ハイデガー存在論思想を踏まえた教育哲学を展開している代表として、田中智志『共存在の教育学——愛を黙示するハイデガー』（2017 東大出版会）がある。

晴や、師匠論（内田樹）、稽古論（奥井遼）を含め、独自の教育実践論の風土が形成されていると言ってよいだろう¹⁷。教育哲学を代表するメルロ＝ポンティ研究者であり、ソルボンヌ講義への言及もある西岡けいこ（『教室の生成のために』2005¹⁸、「奥行きに開かれた歴史的な身体 —— ソルボンヌ教育学講義を起点にメルロ＝ポンティを再読する展望のなかで」2007¹⁹、「『絵画の媒体性』と『まなごしの歴史性』」2015²⁰）も、議論の方向は同じである。

然し、そもそも「言葉にならない」身体的実践と言う捉え方は、「コギト」 —— 「我、思う」＝「思惟する我」 —— を言語的理性主体として、それと区別して「身体」を沈黙の主体として捉える、それ自体メルロ＝ポンティが終生批判し続けた近代哲学・自然科学的な二元論的構図の産物でしかなく、はじめからメルロ＝ポンティ現象学に沿わないものでしかない。加えて、メルロ＝ポンティの思想展開を忠実に辿り直すと、メルロ＝ポンティが「後期」、知覚論から存在論 —— ハイデガー後期思想 —— へと転換・深化したという従来の一般的理解には大きな疑義が呈される。現代哲学研究において、実川敏夫『メルロ＝ポンティ超越の根源相』（2000）²¹は、そうした前期・中期・後期と区分されてきたメルロ＝ポンティの思想形成過程の解釈が、テキスト読解から取り出されものではなく、『知覚の現象学』発表当時のフランス哲学界のハイデガー存在論思想寄りの思想潮流によるものでしかないことを検証している。後期の存在論＝ハイデガー後期思想への転換・深化という解釈に対しても、その根拠とされた『見えるものと見えないもの』等の遺稿群の編纂作業自体が、そうした誤った先入見を念頭に行われたものであり、所謂「自己批判」を巡っても、実川は別様の解釈が在りうることを検証してみせている²²。メルロ＝ポンティのテキストそれ自体の忠実な読解に基づくならば、彼が終生解明し続けたのは、『知覚の現象学』で追及された、精神と身体が二分して現れてくる「知覚」と言う場のあり様の分析であり、その徹底であるとする研究者は実川だけではない。カント研究者円谷祐二は、『知覚・言語・存在 ——メルロ＝ポンティ哲学との対話』（2014）²³で、後期芸

17 メルロ＝ポンティ身体論をタイトルに含む、体育学領域に多く見られる現象学的実践分析もこの流れに属すると考えられる。詳しくは、序論 0-3-1 註 66 参照。

18 西岡けいこ：『教室の生成のために』（2005 勁草書房）

19 西岡けいこ：『メルロ＝ポンティ研究』12号、35-50頁。

20 西岡けいこ：『メルロ＝ポンティ研究』19号、58-69頁。

21 実川敏夫：『メルロ＝ポンティ超越の根源相』（2000 創文社）

22 同書第3章 157頁～ 参照。実川は「沈黙のコギト」は、「知覚など行為においてコギトとなるもの」であり、すなわち「真のコギト」「新しいコギト」（PP342）の「無自覚態なのである」とし（同 235頁）、議論自体が「知覚論、身体論と異次元の物ではない」（知覚論の展開上の議論）としており、また円谷祐二も、遺稿ノートで批判されている「沈黙のコギト」は、デカルトの「語られたコギト」のことと解釈されるべきで、「定説」が根拠としてきたような所謂「自己批判」ではなく、却って最初期からの自身の「沈黙のコギト」の思想の必要を補強するものであるとする見解を示している（円谷祐二『知覚・言語・存在メルロ＝ポンティとの対話』（2014 九州大学出版会）p175～ 参照）。

23 円谷は、同書第四部第十一章「存在論としての芸術論」冒頭、次のように書いている。「メルロ＝ポンティの芸術論は、諸科学や道徳的实践とは異なる芸術という一領域に固有の特徴を際立たせると言うよりも、彼の知覚論や身体論、更にはこれらを基軸に据えた真理論や言語論を踏まえながら、世界とわれわれとの原初的な出会いのロゴス、あるいはその出会いにおける意味や真理の原初的生成を、芸術の内に見届けようとするものである。その意味において芸術論は知覚論の延長であると言えるが、しかし逆に、知

術論も、あくまで「知覚」のあり様を分析し直す一環として読まれるべきであり、それは近代美学の成立以降²⁴「知覚」の分析を事としてきたもう一方の伝統である芸術論に場を借りた、メルロ＝ポンティの初期からの一貫した変わらぬ「知覚」論探求の実践として解釈し直してみせている。加賀野井修一『メルロ＝ポンティ —— 触発する思想』²⁵も、入門書としてメルロ＝ポンティの思想を生涯にわたって辿りながら諸著作の解説を行うに際し、「後期、ハイデガー存在論への深化」といった見方はしておらず、遺稿ノート・「自己批判」の読解についても慎重な立場をとっている。また西田幾多郎の研究もある加國尚志は『自然の現象学 ——メルロ＝ポンティと自然の哲学』²⁶（2002 晃陽書房）で、後期フッサールの超越論的現象学 —— 現象を超える前提としての形而上学、世界のロゴス＝フュシスの検討 —— から、メルロ＝ポンティ現象学の「知覚」「語られるもの」「見えるもの」のいわば「裏面」に沿って在るはずの、「沈黙」「語られないもの」「見えないもの」の層を、「反転」の一環として、いわば「深層の現象学」として追及し、フッサール超越論的観念論と『行動の構造』の「自然的秩序」生成の問題を検討してみせ、メルロ＝ポンティがその思索において、生涯（初期中期後期を一貫して）、それぞれ知覚論や身体論、言語論、文学論、時間論、において「真相の現象学」を追究してきたとしている。高橋綾は「<子どもの哲学>へ向けて ——メルロ＝ポンティによるピアジェ批判から」（2005）²⁷で、「ソルボンヌ講義」の読解から、ピアジェ発達心理学に対するメルロ＝ポンティの批判が、ピアジェの近代科学主義的な「大人」による「独断的な合理主義」の押し付けにあったとし、それに替えて、「大人と子どもの交流」を —— 「両者を互いに相容れないものとして対立させ、大人と子どもとの交流を不可能なものにしてしまう」近代科学主義的世界観を排して —— 始源的な「知覚」、すなわち「人間の知を可能にしているもの」「子どもと大人が共にを行っている世界との対話、世界への問いかけ」に遡って「子どもと共に世界へと向かう」ことから始め直すべきであるとしたメルロ＝ポンティの発言を引き、つまり「ソルボンヌ講義」が『行動の構造』『知覚の現象学』の思想の延長上で理解されることの重要性を示している。

教育哲学に話を戻せば、従来のメルロ＝ポンティ解釈者がこぞって主張した「後期」の存在論への転回 —— ハイデガー哲学への深化 —— が解釈者の先入見による恣意的な虚構に過ぎないものであったとすれば、実際のメルロ＝ポンティは、「初期」の『行動の

覚経験の自己超越的在り方を芸術の視点から照射しようとする狙いもある。芸術の謎は、芸術家個人に特有の天才性や彼の内面的意図や動機に存するのでもなければ、或いはヘーゲルの美学に見られるように、理性的理念や絶対精神の感覚的具現に求められるのでもなく、むしろ、身体、知覚の謎、ひいては<存在>の謎と重ねあわされる」（303頁）。

²⁴ 近代美学の成立の一つの源泉とされるバウムガルテンの『美学』の言語 esthetic は、伝統哲学的には「感性」と訳されてきた語であり、周知の通り、カントはバウムガルテンの美学から大きな影響を受けつつ自身の超越論的感性論 transzendental Esthetik を構築されたとされている（『カント事典』）。

²⁵ 2009 白水社。

²⁶ 加國尚志は『自然の現象学 ——メルロ＝ポンティと自然の哲学』（2002 晃陽書房）

²⁷ 『メタフュシカ』36号、p73。

構造』『知覚の現象学』以来一貫して「知覚」論の展開を模索し続け、そうだとすれば、「中期」「ソルボンヌ講義」についても —— 従来の研究者が、教育哲学者ともども、「後期」の存在論への深化こそ重要であるとして無視し続けてきたのに対し —— 『知覚の現象学』以降の、知覚論のそこからの具体的展開の第一歩として、むしろメルロ＝ポンティ現象学的哲学の全体的展開を予示する試みとして、極めて重要なものであると評価し直す必要が生じる。

メルロ＝ポンティ現象学構想それ自体の、そうした再評価のうえに立脚し直すなら、教育哲学もまた根本的に中期ソルボンヌ講義のメルロ＝ポンティの教育ヴィジョンに立脚し直して、そこから考え直されねばならず、たとえば後期芸術論も、そこから別様に解明し直されねばならない、と言えよう。

パリ大学教育学部ソルボンヌの教授に就任したメルロ＝ポンティの教育学概論と目される講義「大人から見た子ども」でメルロ＝ポンティは、二元論的世界観に基づき完成済みの理性主体すなわちコギトから出発する近代教育学の総体を、先ずもって —— 『知覚の現象学』序文が近代諸学一般を批判したように —— 科学主義的であるとして批判した。子どもの成長を身体も含め大人が定める心理学的階梯・標準に照らして促進する近代教育学の基本的構図を、児童心理学もろともその世界観の本質である科学主義的客観的世界観の前提としての「コギト」 —— 「我惟う、故に、我在り」に立脚する「思惟する我」と、その意識である「我」と同一な、それゆえ「透明な」、「自－自」関係として、その自己原因者としての自らの実体的「存在」から。真偽が不確定な「生の世界」に代わる、「客観的世界」を構築し直した —— に遡って批判したのである²⁸。

本来の教育は、従来の、近代哲学が拓いてみせた二元論的世界観をそのまま受け入れ、コギトすなわち思惟主体を出発点として、それを原理にその展開を促すようなものではあってはならない。「子ども」の「知覚」を問題にするなら、そもそもその誕生時に遡って辿り直されるのでなければならないが、そこには「知覚」が「構造」であるゆえの原理上の不可能性があるのであり、とはいえ、すくなくとも、コギト・思惟主体そのものがどうやって形成されてくるのかは、辿り直されるのでなければならない。

その点でもう既に、本来の教育学は現象学的知覚論とすっかり重なるのだが、『知覚の現象学』がとりわけ自身の「知覚」の構造化を検討する視点に立って展開されてきたと言うならば、教育学が問題にする「行動の発達」の歴史²⁹の過程は、「知覚」に対する「他者」関係の視点、すなわち「大人」から見て「他者」である「子ども」に対する —— その「子ども」からみれば同じく「他者」である —— 「大人」の影響関係を検討する視点にあると言える³⁰。『知覚の現象学』で扱われてきた「他者」「ひと」と、「ソルボンヌ講義」

²⁸ 詳細は、本稿第6章参照。

²⁹ 『行動の構造』。詳細は本稿第2章参照。

³⁰ 西岡けいこは、ソルボンヌ講義がとりあげる「子ども」という対象が、メルロ＝ポンティ現象学における稀有な「他者」の例であると指摘している。前掲「奥行きに開かれた歴史的な身体 —— ソルボンヌ教育学講義を起点にメルロ＝ポンティを再読する展望のなかで」（『メルロ＝ポンティ研究』12号 2007）

「教育学」における「大人から見た子ども」が重ねられるのは、「子ども」の「知覚」が「大人」とは決定的に違うものであることが、論理的にしか推定されないからである。「教育」は、「大人から見た」ときに、全き「他者」であると言われるべき「子ども」の、心身未分と推定される知覚から出発して、意識が他者の身体の知覚を通じて自身の身体を学習・獲得し、自我意識を構成していく、その「構造」の階梯に、「発生現象学」的に立ち会うのでなければならない³¹。

メルロ＝ポンティがそのように描き出して見せる「教育」「学習」の過程は、近代教育学が、完成されたコギトすなわち大人の主体的理性の視点に立ち、それを到達目標・評価基準として子どもに適用してきたことに対する —— 学習主体としての「子ども」を根本的に「他者」としては無視してきたことへの —— 本質的な異議申し立てである³²。勿論、メルロ＝ポンティが「大人ー子ども」を二項対立的に区別し、観察者である「大人」が「子ども」の視点そのものに立つことが可能であると考えているのではないことは、言うまでもない。メルロ＝ポンティが主張しているのは、「子どもと大人」といった対立が分出してくる「知覚」の場面に常に立ち還る必要であり、その対立が現われてくることによって生成されていく意識の構造化の場面を「学習」「教育」として追いつける必要である。とはいえ「子ども」の「知覚」の構造化は、あくまで「他者」の立場で展開されるものとして、近代教育学が目標とするような「根源的同一性」や「共存」として「大人」と一体化されうるように「こども」を —— 自分たち「おとな」に合わせて —— 作り上げるものでは決してないことは強調しておいてよい —— メルロ＝ポンティは『行動の構造』『知覚の現象学』の現象学の分析を通じて、諸感覚の分出を、断じてその原因者としての始源的「知覚」から因果論的に遡られるものと考えてはならないことを強調していた。それこそまさしく科学の構図として現象学的に排されなければならない前提図式なのである。「自我」の分出における、「他者」との「癒合的状态」「癒合的社会状态」についても同様である³³ —— 。その点から考えるなら、本来の「教育」は、本質的には、「他者」、すなわち別「構造」である「子ども」の知覚が展開してゆくのを、「待つ」ことである。つまり「子ども」の知覚の展開に関わりこそすれ「大人」へと誘導することなく —— それは原理的に不可能である。だが、最初から「大人」の概念しか持つことなく、それを子どもに適應する近代教育学の誤謬が、決定的な大人と子どもの断絶を意味しているのに対し、それを批判するメルロ＝ポンティは「こども」の概念の必要を提起する以上、その「構造」論的に不可能な「他者」「子ども」との関係を、いわば諦めてはいない、と見ることができるであろう³⁴ —— 、その展開の行く手を阻むことがないようにすること、とはいえ「も

36 頁。

³¹ 「発生的現象学」の詳細は、本稿第 1 章参照。

³² メルロ＝ポンティ「ソルボンヌ講義」が近代教育学批判の意味を持つことは、本稿序論 0-3-2 西岡けいこの主張、および 0-3-3 補論、近代教育学について、並びに本稿第 6 章参照。

³³ 詳細は、本稿第 3 章～5 章の『知覚の現象学』の読解、並びに本稿第 6 章「ソルボンヌ講義」分析を参照。

³⁴ 高橋 綾、前掲「<子どもの哲学>へ向けて ——メルロ＝ポンティによるピアジェ批判から」は、

の言わぬ身体」に任せるというのでは全くなく、あらゆる手段を講じつつ「待つことなく待つ」、ことを本質とするだろう³⁵。

あるいは、学習主体である「子ども」が「学ぶ」のは、なんとといっても周囲の「他者」としての「大人」からなのだから、「大人」は当然「他者」である「子ども」の学習過程に巻き込まれざるを得ない。その点を近代教育学は、教育が心理学に基づくだけの中立的な「技術」であり得るかのようを考え、「おとな」は子どもの学習過程から、中立的存在でありうるとして、看過してきた。「教育」は中立不変な近代人モデルの「大人」が、自らは何の介入、影響も与えず、客観的中立的な、いわば神のような視点として、児童心理学に基づいて施し得るような、まさしく機械論的な「技術」ではないのである³⁶。「子ども」が「他者」である「大人」から「学ぶ」ということは、反転させれば、同時に「大人」「私」が「子ども」「他者」を通じて自身のことを「学ぶ」——「地」を通じて「図」としての自分が変化する——ということにほかならない。

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』で「知覚」の構造を分析する際に、繰り返し精神疾患の例を対比的に用いてみせたが（例えばシュナイダー症例）、その意味は、決して病者を健常者に比して、欠損を有するものとして見るのではなく、あくまで彼らを「他者」として学び、それと対比的に「健常」と言われる近代社会を生きる自分達「大人」の気づかれることのない意識・知覚の構造を、むしろ逆に「学ぶ」ためであった³⁷。その観点からメルロ＝ポンティが、近代教育学において従来欠けてきたもう一つの根本的視点と考えるものは、教育する大人の側のメタ・クリティークの必要性である³⁸。

コギトすなわち大人の理性主体を人間の普遍的な認識主体構造として時代超越的な原理的なものと規定する近代的人間観に依拠して、その社会的被規定性・媒介性を不問としてきた近代教育学に対し、メルロ＝ポンティは——『知覚の現象学』末尾で「発生的現象学は精神分析学と合流する」と宣言してみせたのに呼応して——ソルボンヌ講義で、「エディプス・コンプレックス」の分析知見を媒介に——フロイトその人の近代科学主義的な個人主義的視点は批判しつつ、それをラカンやワロンを用いて間主観的に相対化しつつ——子どもがその成長過程においておかれることになる周囲の大人の間関係

「ソルボンヌ講義」の読解から、メルロ＝ポンティのピアジェ発達心理学批判の中心を、ピアジェの近代科学主義的な「大人」による「独断的な合理主義」の押し付けへの批判にあると見て、それによって起こる問題の指摘として、次のメルロ＝ポンティの発言を引いている。「[それが] 両者を互いに相容れないものとして対立させ、大人と子どもとの交流を不可能なものにしてしまうからである」「大人と子どもとの間に人間的な関係を打ち立てることが重要である」(Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952, 243f.)。

³⁵ 鷲田清一『待つということ』(2006 角川選書)

³⁶ メルロ＝ポンティ・ソルボンヌ講義「おとなから見た子ども」冒頭の「教育学」批判。詳細は、序論0-3-2 西岡けいこによるその検討、並びに本稿第6章参照。

³⁷ メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』で「病者」の知覚を分析する際に、それを「健常者」の知覚からの「欠損」と考えてきた従来の病理学を批判して、独自の他者の知覚として扱うべきことを主張したとする指摘は、澤田哲生『メルロ＝ポンティと病理の現象学』(2012 人文書院)。

³⁸ 以下、詳細は第6章「ソルボンヌ講義」の分析、参照。

—— 家庭、地域、社会、学校、組織、制度、国家 —— に如何に影響され、それに相対的な大人人格を、意識化することなく、即ち身体的に（「地」において「学んで」）、形成していくこと —— 従って異なった社会、例えばマリノフスキーらの文化人類学者が報告しているトロブリリアンド島等の非ヨーロッパ社会で成長＝教育されれば子どもは所謂「エディプス・コンプレックス」を受け継ぐことはないこと —— を示してみせた。謂うまでもなく、そうした自分が置かれている社会、時代の状況を意識化することなく、「エディプス・コンプレックス」を生む人間関係の中で教育された子ども達は大人になって、無自覚のまま、身体的に、「エディプス・コンプレックス」を、そのまま次世代の子ども達に「教育」していく、ことになる。

また、子どもの意識の学習対象の広がり点では、言語が見せる世界の様相の知覚との関わりが重要と考えられるが、これについては猶メルロ＝ポンティは、言語の哲学的分析に基づく言語学全体の批判を踏まえた言語哲学の必要性を念頭に、ソルボンヌ講義で示したプログラムに基づいて（講義「意識と言語の獲得」、中期後期の思索の中で、あくまで「知覚」論の上に言語論を重ねる形で —— 「後期ハイデガーの言語の存在論哲学へと深まる」のではなく —— その思索を進めることになる。というのも、「後期メルロ＝ポンティ思想」としてしばしば取り上げられる「肉」の概念 —— 世界と身体を同じ生地として形作り、言語を媒介として切り取られる —— は、フッサールの「生き生きとした身体 Leib」の概念に触発されて『行動の構造』『知覚の現象学』で「生の志向」「実存」の「運動」「動き」として展開された、生き活きと世界を握かむ「身体」の本来のあり様、現象学的時間論を踏まえて展開される「地」のあり様の問題として、既に論じられていたものだからである³⁹。メルロ＝ポンティの現象学的言語論も、既にその最初期から —— ソシュール言語論の本質を十分に咀嚼したうえで⁴⁰ —— 展開されていた。さしあたり、その具体的なありようは、「ソルボンヌ講義」「大人から見た子ども」「教育学」と対をなすとメルロ＝ポンティが規定した「児童心理学」講義「幼児の対人関係」の分析において見る⁴¹。

要するにメルロ＝ポンティは、初期に素描して見せた知覚における意識と身体の出分の構造について、中期後期一貫してその分析を深化させ続け、近代教育学がコギトに立脚することにより殺ぎ落としてきた感覚や感情の問題 —— 『行動の構造』で示された「物

³⁹ 『行動の構造』で「事物の本質」について次のように言われている。「中間項を介在させずに己を供する」と同時に、「少しずつしか己を開示せず、しかも決して完全には己を開示しない」ということが事物の本質である。つまり事物は「その諸々の現れの中に肉化している (s'incarnent) ということであり、事物は「肉的存在性 (réalité charnelle)」を有するということである (SC.202)。PP.374-5 も参照。『見えるもの見えないもの』では、次のように言われているが、本質的な違いは認められない。「肉的存在 (l'être charnel)」である「立方体は、同時に存在し得ない各々の見えるもの (visibilia impossibles) [立方体を構成する各面] をそのうちに集める」(VI.179)。

⁴⁰ 木田元（ソシュール学者丸山圭三郎）の指摘。詳細は、このあと 0-2-1 註 43、並びに同所本文、参照。

⁴¹ 詳細は、本稿第 6 章参照。

質、生物、精神」の三階梯構造を成す、それらの一体としての「身体」概念では決して欠かされることのない情動 —— を含め、意識と身体との密接な関係の問題として、まさにそれを「現実」の「知覚」の問題として考え続けたということができる。

ソルボンヌ講義は、『知覚の現象学』以降のその具体的展開として、その起点に位置し、そこでメルロ＝ポンティが持ち出してみせたエディプス・コンプレックスの問題は、まさにそのようにコギトが無自覚のうちに身体的・言語的なものに深く浸潤されていく事実を示している。後期芸術論の試みもまた、特にその観点から理解し直される必要があるのである。

以上のように、メルロ＝ポンティの思想全体を、本来の現象学的知覚論の発展的展開として理解し直し、その視点から改めてメルロ＝ポンティのソルボンヌ講義・教育学を、その現象学的知覚論の具体的展開そのものの第一歩として再評価し、位置づけ直して、メルロ＝ポンティ本来の身体論的視角からの自我意識と身体の関係の解明、「自我」と「他者」の相互関係の解明としてその全体を捉え返すことで、そもそも「他者」と関わることは如何に可能か、という問題から出発し直すべき本来の教育学のあり方を明らかにし、その教育への応用がどのようなものでなければならないかを解明することを、本論文は主題とする。

0-2 哲学研究におけるメルロ＝ポンティの先行研究

メルロ＝ポンティ思想区分の問題

問題の所在

0-1 で先ずは俯瞰的に述べておいたように、従来現代哲学におけるメルロ＝ポンティ研究では、その思想を三期に区分する解釈が定説とされてきた。メルロ＝ポンティは、『行動の構造』『知覚の現象学』によって哲学者としてスタートした後、先ずは、そこでの言語観の更なる見直しの必要を自覚して —— と「推測」され（後述） —— 、所謂「初期」の知覚論研究から「中期」言語論研究に歩を進めた。サルトルらと協働して政治論方面で活動する傍ら開始した大学での講義では、コレージュ・ド・フランスに至って言語哲学に盛んに言及しながら、それらの発展を踏まえつつ、早過ぎた死の数年前から新たな主著が計画され、遺稿として残された研究ノートで、『知覚の現象学』に対して「自己批判」がなされ、初期の「知覚論」の立場を全面的に捨て去って、ハイデガー的な「存在論」へとその思想を転回、深化させ、そこから新たな体系を構築し直す、「後期」思想へとメルロ＝ポンティは転回していた、そうみる解釈である。

問題は然し、これらの解釈がすべて研究者による解釈にとどまり、唯一メルロ＝ポンティ自身が書き残されたとされる遺稿中の「自己批判」にしても、先に見たように⁴²別様に解釈する余地が十分あり得、決定的な証拠はどこにもない、ということである。メルロ＝ポンティ自身は自らの哲学について多くを語らなかつたが、その哲学デビューの最初から、

⁴² 0-1 前註 21 参照。

当時のフランス哲学界の趨勢のなかで、その現象学思想がハイデガー寄りのものと見られる誤解に晒されていた。そうした趨勢が、早すぎた死による遺稿編纂の方針にまで及んだ可能性が否定できないのである。

メルロ＝ポンティ哲学研究者の中で、そうしたメルロ＝ポンティ思想解釈の定説を先入見に過ぎないとして、本来のテキスト読解に立ち戻って、改める必要がかねてより主張されている。後に見るようにその立場からメルロ＝ポンティ思想の展開をもう一度辿り直すなら、これまで「後期」の「自己批判」により顧みられずに来た「初期」『行動の構造』『知覚の現象学』からの連続的な思想展開に基づき —— 「中期」への移行の経緯とされる言語哲学研究の更なる深化の必要の自覚についても、既に「初期」の段階でメルロ＝ポンティはソシュール言語哲学の本質を既に十分に見抜いていたとするソシュール研究者からの異論がある⁴³ —— 「初期」から「中期」への連続的・全面的な展開、すなわち『知覚の現象学』後の「ソルボンヌ講義」への展開についても、単なる「エピソード」としてではなく、『知覚の現象学』知覚論の具体的展開として —— これまでのように、『知覚の現象学』以降のメルロ＝ポンティの関心は、専ら言語論研究へ移った、とするのではなく、言語論的研究も含めた、知覚論の延長上に、その具体的展開の一步を全体的に踏み出した現象学研究として —— 捉え直されねばならない必要が出てくるのである。

本節は、その立場から、従来の現代哲学におけるメルロ＝ポンティ思想研究の先行研究について振り返り、その問題点を指摘しておく。

0-2-1 メルロ＝ポンティ思想区分の問題：遺稿出版の経緯とその影響

生前のメルロ＝ポンティが、その哲学デビューの初めからどのような誤解に晒されていたかは、次節で、実川敏夫『メルロ＝ポンティ超越の根源相』の読解を通じて、明らかにすることとして、先に、メルロ＝ポンティ思想の代表的な先行研究のいずれもが —— 遺稿編纂の方針も含めて —— 日仏ともに、「定説」すなわち「後期にメルロ＝ポンティは、それまでの初期の知覚論の立場を自己批判して、ハイデガー存在思想へと深化し、そこからの新たな体系構築を企図し直し、それに基づく新たな主著を構想していた」する解釈に依拠して展開されてきたかを見ておきたい。

まずは 1961 年の没後、C.ルフォールのテキスト校訂による遺稿『見えるものと見えないもの』(Le Visible et l'invisible.1964)、ならびに論文集『眼と精神』(L'œil et l'esprit. 1964) 自体がそうした見方に基づいて編集・刊行され、「定説」を確立する確定的な一步を成したことは否定できない。その後 1970 年に刊行された最初期の伝記的研究ティリエットの『メルロ＝ポンティ』(Xavier Tilliette : Merleau-Ponty ou la mesure de L'homme. 1970) も、「第三章 『知覚の現象学』」に続けて、「第四章 身体、世界 - 内 - 存在、客観性」「第五章 現象学的存在論に向かって」、としてその立場を打ち出している。前後して出された代表的なメルロ＝ポンティ研究の幾つか —— R.C.クワント『現象学から形

⁴³ 0-2-1 註 43、並びに同所本文、参照。

而上学へ —— メルロ＝ポンティの哲学的生涯の最終期の研究』(Remy,C,Kwant, From phenomenology to metaphysics : An inquiry into the last period of Merleau-Ponty's philosophical life. 1966)、G.B.マディソン『メルロ＝ポンティの現象学 —— 意識の限界の研究』(Gary Brent Madison, La phenomenology de Merleau -Ponty : Une recherché des limites de la conscience. 1973) —— 等も一貫して、その立場を踏襲してきている。

日本でも、最初期のメルロ＝ポンティ研究として、最もまとまった形で発表された木田元『メルロ＝ポンティの思想』(1976～82年雑誌『現代思想』に連載。1984年単行本化)は、ティリエット等の評伝を踏まえ、基本的には三期への思想区分を踏襲している —— 「後期」へのハイデガー思想に向けての深化については、ハイデガー研究者である木田はむしろ積極的にそれを主張しているとみなされるが、「初期」から「中期」への、すなわち言語論研究の更なる必要性を巡る「自覚」に基づくとされる転回 —— 「定説」では、『知覚の現象学』までの達成にメルロ＝ポンティは当初から不満を持っており、特に言語論に関して『知覚の現象学』で展開された言語論とソシユール言語論との大きな違いを自覚せざるをえず、その研究の必要が痛感されたに違いなく、それまでの知覚論研究を当面離れて、専ら「中期」言語論研究に転換したとする解釈 —— については、ソシユール学者丸山圭三郎の見解を引いて、木田はメルロ＝ポンティ初期(『行動の構造』『知覚の現象学』)の言語論が、むしろソシユール本来のそれに既に接近していること(メルロ＝ポンティの前期言語論がソシユール言語論から遠いとする見解は、むしろ評伝研究者のソシユール無理解によるものであること)、そのことからすれば「初期」「中期」という転回の想定は当たらないことを指摘している⁴⁴ —— 。その他のメルロ＝ポンティ入門書も、三区分別自体に異を唱えるものは見られず、鷺田清一『メルロ＝ポンティ』(講談社、シリーズ現代思想)でも、「第五章 可逆性 —— 肉の存在論」として、若干の留保をつけつつも⁴⁵、三区分別の基本は踏襲している。

こうした「定説」は、教育哲学研究においては決定的だったと言わざるを得ない。「後期」メルロ＝ポンティ自身が、自ら行ったとされる「初期」知覚論・「意識」の立場に対する「自己批判」は、「初期」『行動の構造』『知覚の現象学』に続いて展開された「中期」「ソルボヌ講義」の哲学的現象学的意義を否定し、後のメルロ＝ポンティ自身によって、捨てて顧みなかったように考えられてしまうからである。

メルロ＝ポンティが「後期」において、自身の「初期」の『知覚の現象学』の知覚論的身体論を自ら自己批判し、全面的に構築し直す必要を認めたとする「定説」からは、「中期」メルロ＝ポンティが展開した諸思想は、後期の認識論的主著の再構想の必要を自覚させた言語論的研究は措くとしても、コレージュ・ド・フランス就任前の三年間の、パリ大学教

⁴⁴ 木田元『メルロ＝ポンティの思想』(1984 岩波書店) 207頁以下参照。

⁴⁵ 鷺田は後に述べるティリエットの『メルロ＝ポンティ』から引いて、遺稿の研究ノートでの「自己批判」が「回顧的自己中傷」の可能性があり、慎重に受け取る必要があるとしている。

育学部ソルボンヌでの、教育学及び児童心理学主任教授としての経歴を含め、メルロ＝ポンティ思想形成史的には、もはや過去の「エピソード」に過ぎないと見做されざるを得ない結果を生む。「ソルボンヌ講義」が思想内容的に『知覚の現象学』の延長上にあったとしても、後期にそれを含めて自己批判されたのでしかないのだから、メルロ＝ポンティ哲学思想研究上は、二重三重に重視するには値しない——一つにはそれが「現象学」ではなく「教育学」に過ぎないとする点で、更にまた「後期」に至って「初期」（『知覚の現象学』の立場は「自己批判」され捨てられたとする点、「中期」にメルロ＝ポンティは、「後期」に繋がる言語論研究に進んだのであり、重要なのは言語学研究であるとする理解から——と見做されることとなったのである。現に教育哲学界でメルロ＝ポンティ身体論に依拠した著作を刊行している西岡けいこにあっても——自身、ソルボンヌでのメルロ＝ポンティの教育学講義を、メルロ＝ポンティ思想研究上は「ミスキャスト」に過ぎないと評されたことを否定していないのははじめとして⁴⁶——自身の教育論の構築に際しては、後期メルロ＝ポンティ芸術論を参照しており、ソルボンヌ講義、ならびに『知覚の現象学』に言及はしているものの、認識主体としての「子ども」の構造的理解の参照とするにとどまり、その具体的な分析は行っていない⁴⁷。

しかし、上に見たように、メルロ＝ポンティの思想を三期に区分する説のそもそもの発端がメルロ＝ポンティ自身から出たものではなく、メルロ＝ポンティが遺した、死去の直前に計画していた新たな著書の計画ノートの「解釈」がその根拠とされるだけで、そこに残された『知覚の現象学』への回顧的言及だけを根拠に敷衍されたものであるに過ぎないとすれば、メルロ＝ポンティの思想展開について——教育学及び児童心理学の主任教授として行われた三年間の「ソルボンヌ講義」の現象学研究における位置づけも含めて——今一度考え直してみる必要性が浮上することとなる。

実際、メルロ＝ポンティ思想解釈の「定説」は、教育哲学に深甚な影響を齎しただけでなく、メルロ＝ポンティが提起した独自の現象学——「発生的現象学」——を最初から大きく見誤らせたと言ってよい。第一章で改めて確認するように、メルロ＝ポンティ自身『知覚の現象学』「序文」で、自身の現象学が、フッサール現象学哲学の最終到達点（「生活世界の現象学」「超越論的観念論」の延長上で——ハイデガー存在論思想は、フッサール現象学に含まれることが初めに論証されている——かつそれを根本的に批判するものとして構想されたのであることを明言しているからである。

「後期」、生前に刊行された幾つかの論文集で、とりわけ芸術論において「存在論的」思

⁴⁶ 西岡『教室の生成のために』2005 39頁

⁴⁷ 西岡前掲書ではソルボンヌ講義の紹介からワロンの検討に移っており、ソルボンヌ講義の検討自体は行われていないが、それを主題にした論文「メルロ＝ポンティ教育学の発想——ソルボンヌ講義の意義——」（『メルロ＝ポンティ研究』3号 1997）、「奥行に開かれた歴史的な身体——ソルボンヌ教育学講義を起点にメルロ＝ポンティを再読する展望のなかで」（『メルロ＝ポンティ研究』第12号 2007）、「『絵画の媒体性』と『まなざしの歴史性』」（『メルロ＝ポンティ研究』第19号 2015）のいずれにおいても、後期存在論へと深化した思想をメルロ＝ポンティ本来のものと考えている。

考の必要が表明されていることから、「存在論的」思考すなわちそれはハイデガー思想への自己批判を踏まえての回帰であると解釈され、残された思索ノートの『知覚の現象学』「自己批判」の背景にあるのは、初期知覚論全体を否定して、存在論的思考へと改めて深化し直す必要のメルロ＝ポンティ自身の自覚であり、身体論も含めた自身の体系構想を、よりハイデガー存在論に近づける形で再出発させる必要の表明であると考えられる結果を招いたてきが、上で見た通り、最初からメルロ＝ポンティはハイデガー存在論思想を含むこれまでの現象学的哲学の全面的な更新 —— 「構造」論的体系哲学 —— として、自身の「知覚」を出発点とする「発生的現象学」を構想しているのであり、『知覚の現象学』で指摘されているように、「知覚」論は、「存在」もそこから掴まれることになる、新たな存在論としての「知覚」論であり⁴⁸、構造論も含めた自身の現象学的哲学体系を全て否定して、ハイデガー存在論に戻るといっているのであれば、もっと全否定的な「自己批判」が展開されなければならなかったであろう。

いずれにしても、教育哲学を含め、今一度メルロ＝ポンティ現象学哲学は『行動の構造』『知覚の現象学』の現象学の最初から読み直される必要がある。「後期」思想と言われてきたものが、既にそこに見出されるからである。「後期」ハイデガー思想への傾斜、メルロ＝ポンティ自身による「存在論的」思考の展開についても、木田 元『メルロ＝ポンティの思想』が検討を割愛した、『知覚の現象学』後半の、フッサール時間論を踏まえた展開部分で、既に展開されていた思想の、再確認とみられうることを本稿は検証する。「後期」のハイデガー存在論の改めての援用は、その傍証のための再確認でしかない。また、後期「存在論への転回」のメルクマールのように言われる「肉」の概念にしても、既に『行動の構造』時点でその立論が確認されることは既に述べた通りである。

その上で本稿は、メルロ＝ポンティの身体論思想を教育学に応用するには、初期『行動の構造』並びに『知覚の現象学』の十分な理解を踏まえ、その現象学の全面的展開として「ソルボンヌ講義」の十全な理解を試み、それに基づいて、そこで展開されているメルロ＝ポンティ自身の教育学への見通しを先ず出発点として、改めて教育学へのその身体論思想の応用が考え直されていくべきであることを提起する。メルロ＝ポンティ思想の教育哲学的応用のための、改めての基礎研究の必要・序説として本研究はある。

0-2-2 フランスにおけるメルロ＝ポンティ研究史・生前からの誤解

実川敏夫は、その著書の冒頭で、「メルロ＝ポンティ研究は、一切を御破算にして初めからやり直されなければならない」と述べている。メルロ＝ポンティ思想研究の「定説」は、メルロ＝ポンティの哲学界デビューの最初からの「ボタンの掛け違い」から始まっている。フランスにおけるメルロ＝ポンティの先行研究の代表的なものを振り返っておく。

メルロ＝ポンティの現象学研究を巡っては、生前、『知覚の現象学』刊行直後から、フラ

⁴⁸ 実川敏夫『メルロ＝ポンティ超越の根源相』p2～、p65 参照。

ンス思想界におけるハイデガーやソシュール・構造主義への注目に災いされて、その実像が正しく把握されなかったと実川は指摘する⁴⁹。

『知覚の現象学』公刊の翌年 1946 年にフランス哲学会で行われたメルロ＝ポンティ自身の発表「知覚の優位性とその諸帰結」、並びに討論の報告 (*La primat de la perception et ses consequences philosophiques*, 1947, 1989) は、メルロ＝ポンティが『行動の構造』『知覚の現象学』で主張した現象学的企図 —— プラトンのイデア論から始まってデカルト的な近代の客観的世界観の確立に極まる西欧哲学の伝統、すなわちコギトによる客観的世界・真理追求の伝統を、現象学的に転換し、そもそもそうした真理－非真理の区別が生じてくる基となる知覚の現場に立ち還ってその生成を捉えなおそうとする存在論的変革を主張したメルロ＝ポンティの構想 —— が十分理解されず、それが却ってプラトン・イデア論以来の真理探究の道に逆行する、プロタゴラス流の直接的知覚に戻るだけの反知性主義なのではないか、との疑義を持って受け取られた可能性を伝えている⁵⁰。討論司会者の J.ボフレ —— 有名なハイデガー研究者。ハイデガー『ヒューマニズム書簡』はボフレの質問にハイデガーが答えたもの —— は、メルロ＝ポンティは物への問いを迫る現象学において、フッサールから出発したハイデガーに倣って、観念論の語用を去って、より徹底すべきなのではないか、との見解を示している⁵¹。実川敏夫は、こうした当時のフランス哲学界の趨勢が、メルロ＝ポンティ研究に最初から一定の解釈の方向性を与えてしまうことになり、その延長上で、メルロ＝ポンティの遺稿の出版 (1964 年 C.ルフォール校訂の『見えるもの見えないもの』) が行われ、更にそれを増幅することになったと見ている。

1947 年、最も早い時期のメルロ＝ポンティ研究とされる、フェルディナンド・アルキエ「両義性の哲学：モーリス・メルロ＝ポンティの実存主義」(*Ferdinand Alquié : Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*) も、メルロ＝ポンティが、発生論的＝心理学的に最初のものとして論理的＝形而上学的に最初のことを混同しているのではないかとする疑問を呈し、メルロ＝ポンティ現象学に欠けている、「体験」への還帰、直接的なものの世界を説明する「真理の世界」の必要を提起して、ハイデガー的な思想へのメルロ＝ポンティ現象学の歩み寄りの必要性を示唆している。

先に述べた、1961 年のメルロ＝ポンティ没後の、C.ルフォールのテキスト校訂による遺稿『見えるものと見えないもの』(*Le Visible et l'invisible*.1964)、並びに論文集『眼と精神』(*L'œil et l'esprit*. 1964) の刊行に次いで、代表的なメルロ＝ポンティの幾つかが刊行されるが、1966 年、R.C.クワント『現象学から形而上学へ —— メルロ＝ポンティの哲学的生涯の最終期の研究』(*Remy.C,Kwant, From phenomenology to metaphysics : An inquiry into the last period of Merleau-Ponty's philosophical life*. 1966) は、遺稿『見えるものと見えないもの』に収録された、メルロ＝ポンティ自身による自己批判を含む思

⁴⁹ 実川敏夫『メルロ＝ポンティ超越の根源相』(2000 創文社) 27 頁以下。

⁵⁰ PC.73f.

⁵¹ PC.103

索ノート「二元論—哲学」(VI.253-4)について詳細に検討し、その後の研究史に一定の方向性を与えたとされる。クワントは、メルロ＝ポンティがその主著『知覚の現象学』において意識と対象との区別を超えようと試みたということは否定できないとし、世界の諸事物が客観として構成される以前に、世界は我々の身体にとって存在することをメルロ＝ポンティは強調していたとする。世界との原初の接触は前客観的な知覚レベルで生じると理解されるのである。にもかかわらず、思索ノートの時点で「自己批判」が行われなければならなかったのは、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』でその立場を一貫させられず、コギトのパーспекティヴに後退したことに対してである、とクワントはいう。

クワントのこの研究は、メルロ＝ポンティが初期の『知覚の現象学』までの思索を不十分と見做し、「後期」にそれをもう一度、存在論的に徹底した立場から取り上げ直そうとしたとする解釈に有力な根拠を与えてきたが、実川敏夫は前掲書で、クワントの解釈が、『知覚の現象学』の不十分な理解から生まれたものであり、実際にはメルロ＝ポンティは『知覚の現象学』で、自らの立場を十分貫徹し得ており、ノートの真意は批判ではなく、改めての問題の捉え直し、取り上げ直しの確認であることを、『知覚の現象学』の時間論的な詳細な読解と併せて論証している⁵²。

最初期の伝記的研究である、ティリエットの『メルロ＝ポンティ』(Xavier Tilliette : Merleau-Ponty ou la mesure de L'homme. 1970)は、「第一章 一つの肖像のための習作」、「第二章 他の人たちが実存と呼んだもの」(『行動の構造』について)、「第三章 『知覚の現象学』」、「第四章 身体、世界 - 内 - 存在、客観性」(『知覚の現象学』続)、「第五章 現象学的存在論に向かって」(遺稿を巡って)、「第六章 見えるものの弁証法と野生の存在への接近」(『見えるものと見えないもの』を巡って・続、フッサール研究、言語論研究)、「第七章 野生の存在と野生の精神」(遺稿を巡って・続々、フッサールからハイデガーへ)という形をとっており、初期・知覚論から後期・存在論へという流れと、中期の言語論研究の時期を確定して見せている。ただし、遺稿の研究ノートについては、「回顧的自己中傷」の可能性があるとみて、慎重に受け取る必要があるとしている。伝記的体裁をとってはいるが、部分的限定的紹介しかなく、ソルボンヌ講義についても、そのうちの二つ「人間の諸科学と現象学」と「幼児の対人関係」が没後再版されていることを紹介するにとどまっている⁵³。

ジェラーツ (theodore F.Geraets: Vers une nouvelle philosophie transzendentale. La genés de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'a la phénoménologie de la perception. 1971) 『知覚の現象学』に至るまでのメルロ＝ポンティの思想形成を問い直した研究で、その限りでの評価は、木田元をはじめとして高い。

1973年に出た、G.B.マディソン 『メルロ＝ポンティの現象学 —— 意識の限界の研究』(Gary Brent Madison, La phenomenology de Merleau -Ponty : Une recherché des

⁵² 実川、前掲書 170-181 頁、および「沈黙のコギト」の問題については同書 229-252 頁参照。

⁵³ 訳書『メルロ＝ポンティ 或いは人間の尺度』(木田元、篠憲二訳、1973 大修館書店) 16 頁、参照。

limites de la conscience. 1973) —— は、P.リクールの序文が付された、代表的なメルロ＝ポンティ研究の一つとされているが、先のボフレの発言を引いて、メルロ＝ポンティの知覚論が、コギトが構成する理性的世界観＝主知主義の批判に急であるあまり、知覚内在主義に陥り、意識の哲学を乗り越えるフッサール以来の現象学の課題を『知覚の現象学』段階ではまだ達成できずにいる、と論じている。時間的経験の中で永遠なる真理に出会うこと、と言い直すことができるその課題に取り組む必要は、メルロ＝ポンティ自身が遺された研究ノートにその不足について自己批判していたところから、自覚されていたものである、とする。つまり、マディソンもまたボフレ同様、メルロ＝ポンティは、フッサール最晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』で提起されて以来の現象学の課題「日常世界的なものから超越論的真理へ」の途を、ハイデガー時間論と共に進むべきであったのであり、後期の課題として改めて自覚し直された時点から見れば、『知覚の現象学』後半の時間論的真理論の展開は、それ以前の反省が自身の前反省的な偶然的非合理性を見出ただけのものでしかないことを自ら認めたものでしかなく、考慮に値しないと見做したと考えられる。

なお、『知覚の現象学』における知覚論を発生論的な時間的偶然性を根拠とするしかないものとする上記マディソンの批判に対しては、メルロ＝ポンティは逆に、生成を直観することによって、偶然と必然の二元論の根源に立ち返って、偶然と必然との間に弁証法的な緊張関係を措定しているとして、『知覚の現象学』を既に存在論の著作と見る、J. デュシーヌの批判がある(Joseph Duchêne, *La structure de la phénoménalisation dans la “phénoménologie de la perception” de Merleau-Ponty.* 1978)。

デュシーヌは、メルロ＝ポンティが『行動の構造』の最初から、存在を不動性とする従来の存在論、それに基づく実体概念を批判し、構造概念 —— 存在を生成とする存在論に基づく —— を採用することで新しい存在論を主張していたとする。特に『知覚の現象学』における偶然性を巡る新しい概念規定に、その新しい存在論の最初の定式化が見られるとする⁵⁴。

現在のフランスにおける代表的なメルロ＝ポンティ研究者で、メルロ＝ポンティ自身によるフッサール「幾何学の起源」講義とメルロ＝ポンティ現象学の研究とを集めた論集『フッサール「幾何学の起源」講義』(Note de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. 1998) の監修者であるバルバラスは、『現象の存在について —— メルロ＝ポンティの存在論』(Renaud Barbaras, *De l'être de phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty.* 1991) の他、1998年に『経験からの転回 —— メルロ＝ポンティ哲学探究』(Le tournant de l'expérience, Recherche sur la philosophie de Merleau-Ponty) 、1999年に『欲望と距離 —— 一つの知覚の現象学への導き』(Le Désir et la distance : Introduction à une phénoménologie de la perception) を刊行しているが、『現象の存在について』第一部「存在論に向かって」第

⁵⁴ Cf. *Revue de métaphysique et de morale*, No 3, 1978, p373, 391ff.

一章「『知覚の現象学』の二元性」でバルバラスは、『知覚の現象学』のメルロ＝ポンティが知性主義批判に逆に制約されて、意識の哲学を抜けられずにいるとする、ボフレーマ・ディソン以来の解釈を繰り返しつつ、非反省的なものを反省の他者としてではなく、反省の出生地として、起動相における反省として捉えるべきであるとしている。また第二章「他者」でも、他者の把握について、知性主義を排することで初めて、私の意識が身体を持つことと他者の身体が意識をもつこととの相同的弁証法的関係を指摘した『知覚の現象学』でのメルロ＝ポンティ自身の主張（PP.403）が正当に理解されることになるとしている。とはいえ、重要なのは、己自身に対して他となることによるのみ己に達する主観、世界への主観の帰属でもある、主観への世界の帰属、世界の超越性への開通としてのみ実現される内在性、こうしたものを考えることである、とバルバラスは主張している。

M.C.ディロン『メルロ＝ポンティの存在論』（M.C.Dillon, Merleau-Ponty's ontology.1988,1997）は、メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』から『見えるものと見えないもの』への移行を、その現象学的存在論がインプリシットな存在論からエクスピリシットなそれへと転換したものと見る。「現象学的存在論」とはディロンによれば、存在あるいは実在を現象として考える存在論であり、真に現象学的な存在論は現象の存在論的優位性をテーゼとして中心とする存在論であるとされる。フッサール、ハイデガー、サルトルというその系譜の中で、メルロ＝ポンティが区別されるのは、知覚の優位性というテーゼと現象の存在論的優位性とを結び付けて考える必要があるとした点である、とされる。

現代のメルロ＝ポンティ研究者、エティエンヌ・バンブネ（1964～）による諸研究は、現代も払拭されていないメルロ＝ポンティ研究上の定説（上記バルバラス：知覚の現象学から肉の存在論へ、『現象の存在について』（Renaud Barbaras, De l' être d' un phénomène. Sur l' ontologie de Merleau-Ponty, Grenoble, Millon, 1991.）に対する再検討の必要を示唆しており、重要である（エティエンヌ・バンブネ：『自然と人間性—メルロ＝ポンティの著作における人間学的な問題』Étienne Bimbenet: Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l' oeuvre de Merleau-Ponty, Paris, Vrin, 2004. 同『メルロ＝ポンティの後—ある思考の多産性についての研究』Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d' une pensée, Paris, Vrin, 2011. 同『もはや動物ではない私』（L' animal que je ne suis plus, Paris, Gallimard, 2011））。

バンブネに拠れば、メルロ＝ポンティは、最初期の『行動の構造』（1940）で示した「人間は理性的動物ではない」との考えを、最晩年のコレージュ・ド・フランス講義（1959～60）でも一貫して主張し続けているが（エティエンヌ・バンブネ「人間は理性的動物ではない—メルロ＝ポンティと人間学的差異の問題」小林卓也訳。阪大『年報人間科学 31』2010、p49～）、その理由はそれが、メルロ＝ポンティ現象学の構想の本質を表しており、同時にそれが、ハイデガー哲学との根本的な差異を証拠立てることができる観点でもあるからである。「人間とは、（機械論的な意味での）動物性＋理性ではない。〔理性が超越的に動物性・身体性から区別されるものではないからこそ〕人は〔理性的になるために〕自らの身体を

引き受けるのだ。理性的である以前に、人間とは別の身体性なのである」—— ちなみにハイデガーは1930年の講演で、その「現存在（人間）」概念の確立においてシェーラー『宇宙における人間の位置』の影響を承け、生・生物と理性の連続性を認めつつも、「人間の身体は動物の有機体とは本質的に別のなにかである」と明言して、言語を有する人間存在の、動物性からは隔絶した聖性を強調している（バンブネ同上 p57）——。

メルロ＝ポンティが自身の現象学を、前期後期一貫して、従来の間人間的に限定された現象学（「人間」から出発する現象学。本稿の立論で言えば「近代のコギト」「大人の知覚」を出発点とする。フッサール・ハイデガーの「現象」論も含む）の批判的乗り越えとして、「生」の展開として、人間以前の「知覚」から考える（「人間」は「生」の展開としての連続的な「知覚」の発達において、その行動から知られる一構造として区別されるに過ぎない）独自のスタンスで考えていたことをそれは証示している。バンブネに拠ればメルロ＝ポンティは、西洋思想において、ギリシア哲学の最初から一貫して取られてきたロゴス（理性）とゾーエ（生・身体）の切断、身体を理性なき動物性として理性から切り離して人間を特権視してきた人間中心主義的人間観に対する批判を「その仕事の最初から最後まで」忠実に遂行した（同上）。「人間というものはメルロ＝ポンティの著作において始終あらわれるのだが、それが明示的に前面に立つ図の背景である地—— 基盤—— として〔従来の人間学的哲学・現象学のように自明の前提として〕あらわれることは決してない」のである。「可視的なもの（le visible [図化されるものの連続]) を、人間を介して自らを現実化するが、まったく人間学ではないものとして描き出さなければならない」（遺稿『見えるもの、見えないもの』、同上）というのがメルロ＝ポンティ知覚論の前期・後期一貫した課題だったことをバンブネは論証してみせている。「理性的になることとは、生きている新たな身体になること」、理性は「身体のあらたなありかた」なのである（同上 p49～）。

バンブネによるメルロ＝ポンティ現象学の終生変わることのなかった根本的視点の読解は、遺稿集『見えるものと見えないもの』の編集方針（後期メルロ＝ポンティは前期の自身の知覚論を自己否定し、ハイデガー存在論に接近したとする定説に従った）の誤まりの可能性を裏付けるものでもあるが、『知覚の現象学』序文で主張されていた通り、最初期の『行動の構造』からメルロ＝ポンティが、フッサール・ハイデガーの現象学を批判し、フッサールに対しては、真理を数学的真理に限定し、その基礎づけを現象（人間の日常性・現在）に求め直そうとした後期フッサールに対して、或いはハイデガーに対しては、現在の生そのものの真理性を人間の現象の起源（人間の「現存在」のうちだけに特権的に「存在」として見出されるとされる「伝統」「聖性」）に求めようとしたハイデガー『存在と時間』および後期思想に対して、根本的な疑義を呈し、その乗り越えを図っていたことを明らかに証示するものである。

メルロ＝ポンティによれば、「知覚」の発達には動物も含めた「生」を一貫するものの構造論的連続＝不連続であって、科学が示すような因果論的起源への遡及は原理的に不可能であり、その意味で、従来の「人間学的」ではない「知覚」の発達論の、「理性」と「身体」

とを最初から区別しない、すなわち「超越論的なもの」とされてきた「世界」の「統合」を、「感覚」「身体」の一体性の上から説明し直す哲学的人間学（「人間」概念を「生」の展開上で位置付け直すもの：シェーラー）の可能性の探求こそが必要なのである。参考とされたのは、批判的にではあるがベルクソンの「生」の連続としての生物世界の体系論（『創造的進化』）、カッシーラの理性と身体を存在として対立させるのではない、理性を身体的なものの機能として一元的にとりあつかう「シンボル機能」論、そうした理解をそもそもかのようにする「知覚」における「統合」機能を可能にする原理としてのゴルトシュタインに代表されるゲシュタルト理論 —— 『行動の構造』の「カテゴリー的態度」（道具としての「物」の概念を有すること）への注目を想起。「超越論的」と考えられてきた能力（たとえば「超越論的統覚」）の人間学的前提を批判し、現象学的に解明し直したもの —— が挙げられる。

バンブネに拠れば、こうした構想の探求は、メルロ＝ポンティの思想展開の全体を通じて一貫して観られるが、理性的な人間（「正常で白人の市民化された意識」「成人の健康な覚醒した知覚」シェーラー・バンブネ）が動物性から隔絶されて聖化された理性的なものなどではなく、理性自身において動物性と連続するものであることを証拠立てるものとしてメルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』で展開していた健常者の夢、妄想、神話性、或いはシュナイダー症例を巡る論考を継続し、より直截的には、ソルボンヌ講義を起点として後期コレージュ・ド・フランス講義「自然」に向けて展開された「幼児性」論として継続して論じている。バンブネは、ハイデガーが人間を「現存在」として、唯一「存在」に遡ることのできる特権的存在者であるとしたのに対し、十分に自覚的に、メルロ＝ポンティが大人の理性のうちに辿り得るのは、「退行」として捉えられる自らの身体性（言い換えれば「幼児性」）であることを精神分析学に依拠して明らかにしていることを示して見せている。「幼児であること」は「成人の生のなかに自分を投影すること、目的論的に理性のなかで生を先取りすることである。そして、成人であることとは、永久に幼児性を覚えていることであり、太古のものあるいは退行を全面的に乗り越えるということでは決してないのだ」（同上 p58）。

誤解されてきたメルロ＝ポンティ後期の「肉の存在論」の理解も、ここからなされるべきであることをバンブネは示唆している。大人の理性に刻まれている幼児性としての身体性が（回想可能な過去の想起の発端において）、自らの現実と取り換えて普遍的に理性として理解する身体性が「肉」（ゲシュタルトとしての自身の統合的身体像の獲得）である。メルロ＝ポンティに即してバンブネは次のように言っている。「幼児〔の欲求が〕が多形体であるのは、幼児が彼自身の将来を、彼を取り囲む成人の身体を模倣することによって絶えず先取りするからである。したがって、この早熟を具体的にあらわす主要な現象が、肉という現象である。これはすなわち、一般化された同一化、つまり外側における内側（他者への自己の投影）、そして内側における外側（他者の自己への取り込み）の際限なき探求として定義される。肉の可逆性とは、人間の生がそれによって組み立てられるようなあ

らゆる社会的役割を潜在的に含んでおり、目的論的に文化の将来の方へと移行していく本性である」(同上)。

0-2-3 メルロ＝ポンティ知覚論の実際：時間論 —— 実川敏夫

知覚論と存在論を巡る、フランスにおけるメルロ＝ポンティ研究においても未だに続くメルロ＝ポンティ現象学思想の発展史の解釈問題に端を発する問題をどのように考えるべきか。ここでは、先述の、実川敏夫『メルロ＝ポンティ 超越の根源相』の主張を概略まとめておく。その当否はともかくとして、メルロ＝ポンティが「後期」、ハイデガー存在論思想へと深化したとする「定説」が、一つの解釈に過ぎないことが確定されれば、本稿は、「初期」『行動の構造』『知覚の現象学』の読み直しを通じて、その線上に「ソルボンヌ講義」を位置付け直し、教育哲学におけるメルロ＝ポンティ教育学研究を、その方向で再考することを提起する。

先に引いたように、序論で先ず実川は次のように述べる。「メルロ＝ポンティ研究は、一切を御破算にして初めからやり直されなければならない」『知覚の現象学』出版当時以来のボタンのかけ違いを正すこと、様々な神話や俗信からメルロ＝ポンティを救出すること、祖述的な紹介をさえも呪縛している先入観・思い込みを暴くこと」(1頁)⁵⁵が必要である。

「致命的な誤りの原因」の筆頭として実川があげるのは、メルロ＝ポンティ自身が批判の対象とした伝統哲学的概念の枠組みをそのまま用いて、メルロ＝ポンティ現象学を批判することである。「例えば、メルロ＝ポンティの思想の進展を「現象学から存在論へ」といったようなことと見做す誤りは、現象／存在といった古典的な図式を、無批判にメルロ＝ポンティに適用することに起因するといえる」(同処)。そもそも「現象学」・「現象学的還元」とは、客観的存在という信念・観念が如何に成立するかを問題にする哲学なのだから、メルロ＝ポンティの現象学は、「初期」『知覚の現象学』のはじめから、存在を、その生成の始源に遡って問う哲学である以外の何ものでもないのである。『知覚の現象学』の現象学＝知覚論を、現象論として、前客観的でカオス的とする古典的図式で受け取らない限り、「現象学から存在論へ」といった評価は、出て来ようがない、そう実川は言う。その限りまた、「メルロ＝ポンティがフッサールやハイデガーの(多かれ少なかれ独創的な)継承者・変奏者であるといった通念は、有害極まる迷信の代表的な一つである」(同1頁註1)。

同様、「メルロ＝ポンティのコギト論を身体論・知覚論と別のものと見做したり、知覚を反省と区別される単なる非反省的な物と見做したりする誤りは、メルロ＝ポンティを伝統的なデカルト主義の枠組みを尺度にして考えることに起因すると言える」(1-2頁)。メルロ＝ポンティが言う「知覚」を「反省」以前の、すなわち理性以前の非理性的＝非知性的な混沌への逆戻りであるように捉えるのは、デカルト的な知性／非知性図式の適用でしかない。確かに「知覚」はデカルト的なコギト構築以前の前-反省的なものだが、それ

⁵⁵ 実川敏夫『メルロ＝ポンティ超越の根源相』(2000 創文社)。以下、本文中に頁数のみ括弧書きする。

はそこから「反省的なもの」が生成してくる反省以前の地平であるのに他ならない⁵⁶。

以上のような批判を必要とする典型的な誤解がメルロ＝ポンティ理解の最初から積み重ねられてきてしまった原因は、「メルロ＝ポンティにおける画期的なものが摺り損ねられているから」であると実川は言う（2頁）。実川が言う「メルロ＝ポンティにおける画期的なもの」とは、「或る独特の“超越”概念」である。後期「存在論への転回」のメルクマールのように言われる「肉」の概念にしても、超越の問題であると実川は言う。「例えばかの“肉”といものにしても、或いは“可逆性”にしても、他ならぬ超越の問題である」（2頁）。その「超越の問題」を実川は時間論的に考えてみせる。

「肉にしろ、あるいは時間にしろ、その根本的特徴は裂開性である。現在は自閉的なものではない。現在、即ち生ける現在としての現在は、現在でありつつも未来へと開いているのであり、こうした未来への裂開によって、予め未来の方から己自身をかつての現在として時間の中に位置づけるのである。（その意味では、即ち自分が過ぎ去ることを見越しているという意味では、現在は過ぎ去っても過ぎ去らない。つまり、言ってみれば永遠である）」（2-3頁）。

メルロ＝ポンティ自身は、「肉に属する根本的な（*primordiale*）特性」は「此処に・今ありながら至る処に・永遠に互って放射し、個体でありながら次元・普遍でもある」（VI188）こと、としている。「存在」についても、「可視的な或るものは各々、＜存在＞の裂開の結果として与えられる故に、個体でありながら次元としても機能する」（OE.85）とメルロ＝ポンティは言う。

問題は、「真理を実現させる（言い換えれば、新たな意味を誕生させる）ことにおいて、全未来を先取りし全過去を捉えなおす行為である」（3頁）。実川によれば、それは、愛の光の下にある人物の本質を把握するに至った瞬間や、ある状況の真相を希望の光の下に把握するに至った瞬間といった、「形態化（*Gestaltung*）」〔「図」化〕の瞬間、という意味である。

以上から、次のようにメルロ＝ポンティの思想がまとめられる。「メルロ＝ポンティにとって、知覚という行為、芸術という行為、哲学という行為は、そのような、時間と組みつつ創造的に永遠なるものを樹立する行為に他ならない。そして、メルロ＝ポンティ的超越は、まさにそうした行為に存するのである」（3頁）。

「身体」についてメルロ＝ポンティ自身は次のように言っていた。「自己の身体」は、「それがあるところにはなく、それがそれであるものではない」という「謎めいた本性」を持つ。即ちそれは、すでにどこかにある意味ではなくて、「どこからともなくそれに到来する＜意味〔＝意味的志向〕＞をそれ自身の内に分泌し、その意味を己の物質的周囲に投射し

⁵⁶ デカルト的な自己意識形式の反省とは異なる意味で、メルロ＝ポンティは、「知覚」はそれ自身、ある独特な意味で反省的なものである、と言う。実川はそれをこう説明する。「知覚の反省性とは如何なることなのか。私は自らの身体に肉化することにおいて、他者をしてその身体に肉化させる。今や、他者の身体は単に見えるものであるだけでなく、見るものでもある。即ち、私は見るものであることにおいて、他者の身体をして私の身体を見るものたらしめる、——つまり、いわば他者を介して、見る自分を見るのである〔回帰的構造＝反省構造〕」（2頁 註4）。

(projeter) 他の受肉した主観に伝える」のである (PP. 230)。 注目すべきは、次の点である。「意味の分泌・誕生という創造＝超越と、意味の投射・伝達という偏在化＝超越とは、同じひとつの超越であるということである」(3頁 註6)。

そうした永遠は時間を絶したものではない —— 実川は続ける —— 。客観とか無時間的なもの(言い換えれば“奥行き”のないものの次元〔デカルト的客観世界(幾何学的世界)の構成〕を排すること、そうした次元の“系譜”をあきらかにすることによって、それを生み出した知覚の根源性、超越を改めて明らかにすることを、それ —— 「そうした永遠は時間を絶したものではない」こと —— は意味している。「メルロ＝ポンティの種々様々な議論は、実は総て、“超越の根源相”という問題を巡っている」(4頁)。

「メルロ＝ポンティの代名詞となっている“ambiguité”(両義性)」の概念も、メルロ＝ポンティはそれを次のように説明している。「そこにおいて諸超越が湧出する両義的な生(La vie ambiguité où se fait l'Ur-spurung des taranscendances)」(PP. 418)。実川によれば、「“ambiguité”とは、“他への開通”という超越の曖昧さのことなのである」(4頁 註9)。

以上の実川の主張を整理すれば、例えば「島を見る」といった知覚の実相は、従来考えられてきたような、意味以前の経験論的素材・所謂単純印象でもなければ、非理性的なものでもなく、それ自体が意味を持った、すなわち過去－未来のその都度の統合的「形態」としての「現在」である。

その真理を、伝統哲学は看過し、それとは別の次元の客観的世界観の構築に腐心し、結果としてそこにおける真理論を追究してきたのだから、その、構成の始源に立ち返っての再検討の必要を提起したメルロ＝ポンティの画期的な現象学を、それが批判している伝統哲学の枠組みで評価することは意味をなさないし、その画期的な時間論的枠組みにおける知覚論を理解しない限り、メルロ＝ポンティとともに認識の始源に立ち返ることはできない。その困難さが、「後期」「知覚論から存在論へ」といった無理解を生むもとにもなったのである。そう実川は主張している。

実川の主張の当否は、『知覚の現象学』の実際にあたって確かめられなければならないが、改めて、メルロ＝ポンティの「初期」思想、すなわち『行動の構造』『知覚の現象学』に遡ってメルロ＝ポンティの思想展開を考え直してみる必要が、哲学研究の内からも示されていることの確認ができれば、ここでは十分としておきたい。

教育哲学にとっても、「初期」思想・『行動の構造』『知覚の現象学』から、「ソルボンヌ講義」が読み直される必要の、十分な理由が示されている考えられる。

0-3-1 これまでの教育哲学でメルロ＝ポンティはどう扱われてきたか・日本の身体観

最初に俯瞰したように、これまで教育哲学でメルロ＝ポンティ現象学が取り上げられ

る際には、身体論が中心であった。しかしその背後に、まずは哲学研究上のメルロ＝ポンティ思想解釈の問題があり、メルロ＝ポンティは「後期」、それまでの「初期」(『行動の構造』『知覚の現象学』) 知覚論の立場を「自己批判」し、ハイデガー存在論へと転回深化したとする「定説」が流布していて、そのため教育哲学でも、メルロ＝ポンティ身体論が参照される際には、専ら「後期」遺稿として編纂された『見えるものと見えないもの』『眼と精神』に見出される「肉」の思想や芸術論が取り上げられることが主流であった。そこには日本の伝統的身体観の強いバイアスが存在したことも勘案される必要があるが、その結果、教育哲学でありながら、メルロ＝ポンティ自身が、「中期」パリ大学教育学部(いわゆるソルボンヌ)で、教育学及び児童心理学の主任教授として三年間講義した「ソルボンヌ講義」の内容が、教育哲学にありながら、積極的に考慮されない変則的な事態を今なお常態とすることが続いている——先に触れたように、教育哲学者として唯一著書でも「ソルボンヌ講義」に言及している西岡けいこ自身は⁵⁷、後年、「ソルボンヌ講義」の内容を、改めて取り挙げ——「ソルボンヌ教育学講義を起点にメルロ＝ポンティを再読する展望のなかで」と副題を付された論文「奥行きに開かれた歴史的な身体」2007¹において、今度は、ソルボンヌ講義「大人から見た子ども」の内容に踏み込んで検討するものの、ここでも、メルロ＝ポンティ教育学の思想の本質を、著書『教室の生成のために』()と同様ワロン児童心理学と重なるものと繰り返されることは措くとしても、全体としては、メルロ＝ポンティ教育学の本来の姿勢は、「後期」芸術論の検討から取り出されるべきである、とする当初からの基本姿勢は変わっていないものように見受けられる。

講義「大人から見た子ども」の分析に限っていえば、そこで西岡は、これまでにない新しい視点として、ソルボンヌ講義「大人から見た子ども」がメルロ＝ポンティ間主観性論の「弱点」と見做されてきた「他者論」に当たるとし、「こども—おとな」という自他関係を前面に押し出すメルロ＝ポンティの教育学理論が、近代教育学批判としてのメルロ＝ポンティの教育学構想の内実であるとする見解を新たに打ち出し、「他者」論としての「こども—おとな」の関係が、自他の二項関係の内にとどまるものではなく、「母—子」の関係が「夫—妻—子」の関係、「家庭」という「奥行き」をもつ関係に開かれていくように、そこからそれは更に社会、文化、他文化、他時代に開かれ、「歴史」という「奥行き」を持った関係の多重性の中に開かれているとして、精神分析学的内容と文化人類学的内容にわたって展開された講義「大人から見た子ども」の概要全体をフォローして説明している。

とは言え西岡は、続く展開としてソルボンヌ講義の他の講義——「こどもにおける他者との諸関係(第一部)——にも触れ、そこから以前から繰り返してきたラカンの「鏡像」理論を取り上げ直し、またその後は、後期芸術論を髣髴とさせるブルースト論を

⁵⁷ 西岡けいこ『教室の生成のために』2005 39頁。同著で西岡は、後に見るように「ソルボンヌ講義」に言及するが、その意義を初期『行動の構造』『知覚の現象学』の延長上で検討することはせず、ワロンの児童心理学的試みの援用という形をとり、また後半では後期芸術論の検討を行っている。なお近年西岡は改めて「ソルボンヌ講義」を検討しているが、ここでもメルロ＝ポンティ思想が初期・中期・後期という形をとって後期はハイデガー存在論思想へと深化したとする立場を崩していない。序論 0-3-2 参照。

取り出し検討している。「ソルボンヌ講義」の内容が新たな「他者」論の視点から改めて取り上げ直されたとはいうものの、その後はそれは従来からのメルロ＝ポンティ思想展開の三期区分説「初期・中期・後期」に則った、「後期」から見たメルロ＝ポンティ本来の思想展開の萌芽たりうる議論内容を、中期「ソルボンヌ講義」に確認し直すことを、繰り返している印象を否めないように見受けられる —— 。

本稿は、既に前節までに見てきたように、海外のメルロ＝ポンティ哲学研究でも見られた「メルロ＝ポンティ「後期」のハイデガー思想への転回・深化」という「通説」は、改められなければならない可能性があり、メルロ＝ポンティの思想展開は、前期『行動の構造』『知覚の現象学』で確立された「知覚」構造論を、中期「ソルボンヌ講義」、言語哲学研究と具体的に深化展開させていき、その早すぎる死によるいわゆる「後期」と呼ばれる時期の主著『見えるもの見えないもの』の執筆構想計画として残されたメモにおいても、「肉」の思想、芸術論、文学論（言語世界論）を初期からの検討されてきた題材として繰り返し用いつつ、一貫してメルロ＝ポンティは初期以来の「知覚」論を繰り返し深化させていったとする解釈を、本来のメルロ＝ポンティ現象学の姿であるとして採用する。

哲学研究上のそうしたメルロ＝ポンティ思想解釈の転換を踏まえるなら、教育哲学が参照すべきメルロ＝ポンティ身体論思想のあり方も変わらねばならない筈であるし、何より初期『行動の構造』『知覚の現象学』で構築された身体論の改めての詳細な検討が必要であり、その具体的発展形としての「ソルボンヌ講義」を正面から検討することが教育哲学としては何より重要であることは言うまでもない。

そうした見通しのもと、ここではその前提として、これまで教育哲学も含め、メルロ＝ポンティ身体論がどのように解釈され援用されてきたかを先ずは明らかにするために、近年の代表的な身体論思想を概観しておく。教育哲学分野では、メルロ＝ポンティ思想に依拠する代表的な研究者である西岡けいこを特にとりあげるが、いずれにしてもそれらの身体論思想が、後期メルロ＝ポンティのハイデガー存在論への深化というこれまでの哲学研究上の理解の上で考えられた結果、どのような問題点を含むことになったか —— 特にその教育現場への応用を巡って —— 明らかにしていくことを目的とする。

繰り返し述べてきた通り、従来、メルロ＝ポンティの思想が参照されるに際しては、その現象学的身体論の援用を主流とし、近代自然科学的理性主体、すなわちコギトの成立に先立つ、主客二元分離論以前の、世界ならびに他者と一体としての「身体」の現象をフィールドとする、新たな現象学的自－他関係論、自－他の近代哲学的二元分離論を克服する思想の構築に用いられることを常道としてきた。

例えば、代表的な現象学者哲学者としてメルロ＝ポンティ思想の入門書『メルロ＝ポンティ』の著者でもある鷺田清一も多く取り上げた⁵⁸竹内敏晴は、言葉によるコミュニケーション以前の「身体

⁵⁸ 鷺田清一『聴くことの手』(1999 TBS ブリタニカ) 67頁以下参照。

的」コミュニケーションのあり様を描き出し、自閉症児の治療や教育現場で多くの評価を得てきた⁵⁹。『ことばが劈かれるとき』1988 は、幼時に耳を病んだ著者が、どのようにして「こえ」と「ことば」を回復し、自分と世界とのふれ合い、人間関係のダイナミズムをとり戻していったかを語ることを通じて、ことばを口にすることが決して知的なだけのものではなく、その基底に先行して、身体的なものはたらいていなければならないことを描き出して見せている。演技や修行を手法として行われる「からだそだて」は、「からだとの出会い」を導入として「からだそだて」として行われる教育であり、言葉以前の暗黙の身体的な「ふれる」ことを通じて、治癒や、こえやからだの歪みの矯正、自閉症児とのふれあい等として展開される試みである。その試みの本質を、鷺田は次のように纏めている。「竹内は、七メートルの距離というものを意識した時はもう終わっていると考える。そのとき自他のからだはもう、それが住み込んでいた生きた空間ではなく「自然科学的空間」の中に移行させられ、そこで引き裂かれてしまっているという」⁶⁰。竹内敏晴自身は、メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』を繰り返し読んだとして、次のように述べる。「そのとき私が受け取った呼び方で言えば「主体としてのからだ」という概念が、ものすごくショックでした。いままで意識こそが主体で、それが肉体を操作しているのだとばかり思っていた。しかしそうじゃない、からだそのものが主体に「なりうる」んだとはじめて気づかされた。わたしのそれからあとの半生を決定してしまったほどの衝撃でした」⁶¹。竹内は、メルロ＝ポンティが言葉を情操伝達のための言葉と、今まきに出てくる「なま」の言葉」に分けていることを踏まえ、それに加えて「うまくことばにならない身悶えや呻き声や叫び声などを第0次言語」⁶²と呼ぶと言い、自身の思想としている⁶³。

問題は、竹内が言う、言語を支える言語以前の主体として身体 —— うまくことばにならない「身悶え」「呻き声」「叫び声」 —— が、メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』の身体論思想を的確に捉えていると言ってよいかどうかだが⁶⁴、『セレクション竹内敏晴の「からだ思想」』第四巻「じかの思想」に、解説「メルロ＝ポンティと竹内敏晴」を寄稿している内田樹は、そこで次のように書いている。「メルロ＝ポンティの身体論がある時期、ある種の日本人にとって「救い」をもたらしたということは。この解説を読めば、たぶんいくぶんかは納得していただけるだろう。それが「阿吽の呼吸」とか「肝胆相照らす」と言うような表現に典型的に示される、身体ベースでのコミュニケーションと言う日本人に

⁵⁹ 竹内敏晴の身体実践については多く活字化されているが（『セレクション竹内敏晴の「からだ思想」』1～4 2013～藤原書店、他）、教育哲学分野でも多数の研究論文がある。

⁶⁰ 鷺田清一『聴くことの力』（1999 TBSブリタニカ）71頁。

⁶¹ 竹内敏晴『待つしかない、か』（2003 春秋社）62頁

⁶² 竹内敏晴『出会うということ』（2009 藤原書店）15頁。

⁶³ メルロ＝ポンティの入門書も書いている現象学者鷺田清一の思想に関しては、「はじめに」で触れた。

⁶⁴ メルロ＝ポンティ入門書の著者の一人熊野純彦も、メルロ＝ポンティを引用しながら次のように述べている。『私が語を知り、発音するためには、語を表象する必要はなく、この語の分節的で音声的な特徴を、私の身体の可能な使い方のひとつ、さまざまな転調のひとつとして所有していれば、それで十分である』。その意味で、言葉を語ることは身体の使用法のひとつである。手が上がるように、ことばが語られるのである。ことばは、だから、なによりもまず、身体の所作、つまり身ぶりである」（熊野純彦『メルロ＝ポンティ —— 哲学者は詩人でありうるか？』2005 NHK出版 p67）

通りの良い考想にいくぶんかは通じるものであったことをここに備忘のため書き留めておきたい」⁶⁵。内田は、自身の思想として『修行論』（2013 光文社新書）を表している。そこで内田は、自身の合気道修行の経験を踏まえ、日本の修行が西洋の、目標を数値化して立てて行われる修業とは異なり、言語以前の身体的過程として行われる、としている。

近年、教育哲学においてこの系統の身体論を展開したものとして、メルロ＝ポンティ研究を出自とする⁶⁶奥井遼『わざを生きる身体 人形遣いと稽古の臨床教育学』（2015 ミネルヴァ書房）がある。人形浄瑠璃におけるわざの稽古と継承、実演の過程を臨床教育学の立場から記述したフィールド調査に基づく同書において、奥井は、「わざ」と向き合い、応じる身体に、近代の教育現場から抜け落ちていた「身を投じた学びの可能性」が見いだされるとする。近代教育における身体管理を批判した矢野智司の論文「身体と体育」を引きながら奥井は、「日常的な生を越え出て、新たなる根源的生、超越に触れる」ような突破口が身体には備わっているのであるから」と述べている⁶⁷。

「言葉以前の」「言葉を超える」「言葉にできない」いわゆる以心伝心を旨とする身体的教育実践⁶⁸ —— 内田樹のように、この国の伝統思想にも連なると見做される身体実践 —— にメルロ＝ポンティ身体論が接続されてきた結果として、教育哲学、そして実際の教育現場における教育実践にどのような形でそれが波及してきたかを見るために、次に、教育哲学を代表するメルロ＝ポンティ研究者であり、ソルボンヌ講義への言及もある西岡けいこの著書『教室の生成のために』（2008 勁草書房）を、その後の論文、「脱自あるいは教育のオプティミスム —— ソルボンヌ講義を起点とする肉の存在論の教育的思想意義 ——」（現代思想 総特集メルロ＝ポンティ）青土社 2008、同「まなざしの歴史性 —— 『眼と精神』再読の視座」（東北哲学会年報 No.29）東北哲学会 2013、も含めながら、やや詳しく検討しておく。

結論を先に述べるなら、西岡は教育哲学者として、メルロ＝ポンティ「ソルボンヌ講義」を取り挙げた数少ないメルロ＝ポンティ研究者でありながら、ソルボンヌ講義それ自体の検討には進まず、メルロ＝ポンティが「教育学は児童心理学と一体である」と主張したとして、ソルボンヌ講義に代えてフロンの児童心理学の検討を行い、そこから自身の教育実

⁶⁵ 内田樹「メルロ＝ポンティと竹内敏晴」362頁（『セレクション竹内敏晴の「からだと思想」』4 藤原書店 2014）

⁶⁶ 奥井遼「身体化された行為者(embodied agent)としての学び手：メルロ＝ポンティの「身体」概念を手がかりとした学びの探究」（教育哲学研究（107），60-78，2013）、「メルロ＝ポンティにおける「間身体性」の教育学的意義 —— 「身体教育」再考」（京都大学大学院教育学研究科紀要（57），111-124，2011）他。

⁶⁷ 奥井遼『わざを生きる身体 人形遣いと稽古の臨床教育学』（2015 ミネルヴァ書房）「はじめに」 iv 頁。

⁶⁸ メルロ＝ポンティ身体論をタイトルに含む、体育学領域に多く見られる現象学的実践分析もこの流れに属する。近年のものを幾つか挙げれば、坂本 拓弥「体育教師が発することばの身体的意味：メルロ＝ポンティの言語論を手掛かりに」（日本体育学会大会予稿集 65(0)，68，2014）、石垣健二「メルロ＝ポンティ、M.の「間身体性(あるいは「肉」)」についての検討：体育における「自己と他者」のかかわりの基盤として」（体育哲学研究（44），29-34，2013）、他。

実践論を構築してみせている。その過程で参照されるのは、むしろ後期ハイデガー存在論に深まったとされるメルロ＝ポンティの「芸術論」であり、「根源的合一性」を想定するハイデガー的な存在論思想である⁶⁹。結果として西岡の教育実践論・授業分析もまた、竹内敏晴のそれと同じように「言葉以前の」「言葉を越えた」「言葉にならない」身体的コミュニケーションを背景として、教師－児童生徒が直接的に対象（自然、他者）と合一して振る舞いあう——「後期」メルロ＝ポンティ芸術論から引用された、山を描くのではなく、いわば「山が描かせる」とする——身体実践に強く傾いたものとなっている⁷⁰。近年、改めて「ソルボンヌ講義」を取り上げ直した論文「「奥行きに開かれた歴史的な身体——ソルボンヌ教育学講義を起点にメルロ＝ポンティを再読する展望のなかで」2007⁷¹」においても、先に触れたように、結論の方向は変わっていない。

0-3-2 教育哲学者西岡けいこのメルロ＝ポンティ解釈

教育哲学研究者の西岡けいこは著書『教室の生成について』（2005）で、メルロ＝ポンティがソルボンヌで教育学を担当したことに言及し、その取り組みが近代教育学批判の意味を持つとして考察している。西岡は、ソルボンヌでメルロ＝ポンティが行った教育学および児童心理学の講義について——同書では、身体や知覚の検討の際にメルロ＝ポンティが参考にしたワロンの児童心理学に遡って検討し——教育学において中心に置かれるべき子どもと周囲のおとなとの関係性、および学びがその関係性を基盤にしてどのように展開されるべきか、を主眼に置くものであったと考察している。しかし西岡自身は、自身の教育実践論を展開するにあたり、教室での学びを、後期メルロ＝ポンティの「画家的脱自」の論と重ね合わせて考察し、授業を創造的な場に特化して捉える方向へと向かう。その背景には、西岡が、メルロ＝ポンティは後期に至ってそれまでの知覚論の立場（『行動の構造』『知覚の現象学』）を自己批判し、ハイデガー的な存在論思想に転換して、「肉」の思想や芸術論から自身の体系思想を再展開しようとしたとする、メルロ＝ポンティ哲学研究の「通説」に立脚していることが窺われる。それが結果的に西岡の教育実践論研究にどのように影響し、とりわけその身体論思想にどのように反映しているか明らかにしておく必要がある。

西岡は、ソルボンヌ講義が、先ずそれまでの近代教育学に対する批判として構想されたものであることに注目する。近代教育学については西岡は、その体系づけをおこなったカント学派ヘルバルトの『教育学講義要綱』の目次を引いて、ヘルバルトが教育学の基礎と

⁶⁹ 教育哲学においてハイデガー存在思想を詳細に研究し、その「根源的同一性」「共存在」の思想を教育の目標として掲げる論者に田中智志がいる。田中智志、前掲『共存在の教育学——愛を黙示するハイデガー』（2017 東大出版会）他、参照。

⁷⁰ 西岡けいこは、前掲『教室の生成のために』9頁以下で、小学校国語の教育実践、「かさこじぞう」の朗読において、教師と児童が通じ合い、一心一体となって、何の指図もされずに、教師の意とする無言劇を、その場で演じてみせた様子を描いてみせている。

⁷¹ 前掲『メルロ＝ポンティ研究』12号、35-50頁。

してあげる心理学・「表象心理学」を取り挙げ、その本質が、「意識内の認識の状態が低次から高次へと時間的にリニアに進展すること」⁷²にあることを見て取る。それに基づき、伝統的な教育学すなわち近代教育学の特質について西岡は以下のように分析する。

「伝統的教育学の発想は次の二点に要約できる。すなわち、ひとつには、おとなが子どもを効率的に教え導く一般的方法を構想しようという発想。そして、いまひとつには、その前提となっている発想であって、子どもの年齢に応じた普遍的な心理状態があるという、発達段階論の発想である」⁷³

つまり、子どもには年齢に応じて一般化できうる心理的状态があり、その特性を把握しそれに合わせて教育内容や教育方法を開発していくことができるという発想が近代の伝統的教育学の考え方である⁷⁴。その前提として、社会適合的な理性主体として一般化された「大人」を目標として、教育をその到達プロセスにおける必須の構成要件として位置付ける、カント主義的な近代的人間観・教育観が存在する。

その上で、ワロンが、ピアジェの段階的発達心理学 —— 子どもが「前論理的な〔すなわち拙い〕思考をし、いくつかの異なる段階を経て、完全に論理的な思考ができるおとなへと変化することを様々な観察と実験をもって精緻に記述し」⁷⁵解明する —— に反対することに西岡は援用ふれながら、メルロ＝ポンティが「子ども期の独特な思考スタイルを把握できるという発想そのものを否定する」⁷⁶そのワロンを評価したとして、以下のように言う。

「ワロンは、ピアジェの指摘する子ども期に特有の前論理性とは、問いつめているおとなとの関係のなかで言わば誘導的にもたらされたことばから、おとなが判断したことであり、あくまでも「おとなから観られた子ども」のありようにすぎないことを指摘していた。子どもは、おとなとの関係のなかでそう観えてしまう姿で現れる。メルロ＝ポンティは、このことに無自覚であるピアジェを批判し、これを自覚していたワロンを高く評価して、ワロン的な子どもの観かたによる「児童心理学」と「教育学」を考える」⁷⁷

⁷² 西岡けいこ『教室の生成のために—メルロ＝ポンティとワロンに導かれて』勁草書房 2005 (43)

⁷³ 同 (46)

⁷⁴ 「伝統的な近代教育学が、子どもを教え導く一般的方法の開発の根拠としたのは、認識能力の段階的発展の法則を示す「表象心理学」である。「表象心理学」の発想は、二十世紀には発達段階論の心理学を生み出し、この学の発展にそくすることで効率的な教授方法の開発はますます順調に進むものとされた。」同 (59) 西岡は、このような近代教育学の視点に基づく教育の打破に、竹内敏晴の「からだそだて」が用いられたことをあげる。しかし、「竹内自身の思惑がどうであれ、「治癒」という観点からの「からだそだて」は… (中略) …指導者が意図するゴール到達に向けて受講生を導く構造をもっている。」として、その受容の過程に疑問を呈す。「脱自あるいは教育のオプティミスム—ソルボンヌ講義を起点とする肉の存在論の教育的思想意義—」(現代思想 総特集メルロ＝ポンティ) 青土社 2008 (348)

⁷⁵ 西岡けいこ『教室の生成のために』勁草書房 2005 (59)

⁷⁶ 同 (59)

⁷⁷ 同 (60)

「おとなから観られた子ども」つまり、おとなの理解の抽象的近代的な子ども像を教育学の対象とするのではなく、「現時点でのおとなには自覚されていない全身体的な行為が、子どもに意味を読み取られ、影響を与えてしまう」⁷⁸子どもとおとなの本来の関係性を明らかにし、考慮すべきであるとしたメルロ＝ポンティの考えを西岡は肯定して継承すると主張する。

では、ワロンの児童心理学に基づくような子ども、周囲との関係を生きる子どもとはどのような様子のことを指しているのであろうか。西岡は「人間の意識の構造を最下層で支えるのは、身体レベルでの「自分と他者との癒合的なシステム」(le système syncrétique moi-autrui)」⁷⁹であるとメルロ＝ポンティが述べている⁸⁰ことを踏まえ、ここから、ソルボンヌ講義の中でメルロ＝ポンティが取り上げたワロンの鏡像理解⁸¹の検討に移り——ソルボンヌ講義それ自体の検討からは離れて——ワロンの児童心理学と対質していく中で、周囲のおとなとともに生き成長していく子どもの様子を考察する。

先回りして言えば、ピアジェの近代教育学的人間観に立脚した目的論的な発達心理学を批判するワロンをメルロ＝ポンティが評価しているとしても、メルロ＝ポンティ現象学が『知覚の現象学』序文で近代科学総体を批判していることを考えるなら、近代科学それ自体の批判への言及が見当たらないワロンの児童心理学を、メルロ＝ポンティの現象学的教育論とそのまま重ねることには問題がある。メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』序文で展開する近代科学批判が、コギトすなわち「自我」から出発する学問的立場全体に及ぶものであることを、その論理的帰結の細部に至るまで十分に考慮に入れておく必要がある。

ともあれ西岡に戻れば、続けて西岡は、ワロンの児童心理学を基に、生後まもなくの子どもが身の回りの世話をしてもらっている両親などの、自身と分け隔てなく感じられる周囲の他者との「癒合的」状況、自・他未分の段階における一体的な周囲のおとなとの関係を、自身の思想として「他者経験の第一層」⁸²と呼び、次いで、このような密接な関係ではなく、自らと一体とは感じがたい存在「離れて存在するものを把握できる力の発動する位相を、他者経験の第二層」⁸³としている。さらにこの第二層にあたる存在に応じようとする中で、子どもが「癒合していた他者達をまなざしを注いでくる他者達ととらえ直し、注がれるまなざしにとらえられている姿としてのその子自身の身体像を受け入れて、実際の他者達との相互的關係を生き始めることもできるようになる」⁸⁴としてその段階を「他者経

⁷⁸ 西岡、前掲書 (58)

⁷⁹ 同 (65)

⁸⁰ さしあたり、「幼児の対人関係」(訳書 170)。

⁸¹ 鏡像理論については、さしあたり、ラカン『エクリ』参照(訳書 125-133)。メルロ＝ポンティもソルボンヌ講義で繰り返し触れているが(「幼児の対人関係」314-317参照)、ラカンの自我から出発する主体完成のための理論としての鏡像理論をメルロ＝ポンティは、自他関係論として読みかえて展開している。

⁸² 西岡、前掲書 (66)

⁸³ 同 (67)

⁸⁴ 同 (68)

験の第三層」⁸⁵とする。

西岡のいう第一層とは規定されたように周囲のおとなと自分とが全き一体として感じられるということであり、第二層は、具体的には、例えばメルロ＝ポンティがあげる実際に見られるような例として、自分の下に弟・妹が誕生した際に、自らが「兄・姉」像として求められる際の子どもの心理を考えれば理解されると西岡は言う⁸⁶。そして第三層とは、子どもが試行錯誤しながら周囲のおとなに求められる自己をそのおとなたちごと自ら受け入れつつ＝受け入れられていく、ことを可能にする段階である。この三層構造は、一層から二層へと発展し移り変わるということではなく、一層・二層・三層と重なり包摂し影響しあうことで全体として機能し、その都度再構成されると西岡は想定する。

言うまでもなく問題は、西岡が自身の思想として想定するような他者関係の三層構造がメルロ＝ポンティ自身の思想展開 —— 自他関係論、とりわけその身体論 —— から取り出し得るものであるかだが、殊にその「他者経験の第一層」とされる、「周囲の大人達との自他未分の癒合的一体性」いわゆる「根源的同一性」の措定をメルロ＝ポンティが行っているかどうかの問題である。「自我」から出発する近代科学を批判するメルロ＝ポンティが、『行動の構造』『知覚の現象学』と意識の構造化の歴史を辿り「知覚」の発生に及んで先ずはその主体を「身体」としたのだが、そこから「自－他」双方が生じる「知覚」をメルロ＝ポンティが「自我」「他者」と「根源的に同一なもの」と想定したかどうか —— 換言すれば、後期メルロ＝ポンティがハイデガー存在思想に転換して、ハイデガーが「存在」として志向したような「共存在」的な「根源的同一性」を果たして思考したかどうか —— が問題なのである。

ともあれ西岡は、そのような三層構造を基にして周囲のおとなとの関係性を築き、子どもが自己を確立させていくことを、自我の成長におけるその「脱自構造」と規定しておいて、「鏡像」論の検討に進む。

「幼児においてその鏡像はまずは不可解な異様なものとして現われる。それが自らの姿であることへの理解は、見られるものとしての自らの身体を受け入れて、他者たちがその子にそうあって欲しいと願う姿に合わせて新たに生きはじめることである。これは、それ以前のまったき全体の幸福が崩壊する「一種の自己疎外」に違いない」⁸⁷

西岡によれば、鏡像とは最初「癒合的」に感じられている子どもとその子を取り巻く周囲との関係を揺るがす他者として子どもには感じられるのであり、それは幼児の眼には第三者からは同一の人物に見える自分自身の姿に他ならないのでありながら、しかしそれが自身の断片的な像しかまだ見たことのない幼児自身の眼には自分の鏡像を初めて見る自身の全身像として、最初は全き他者として見るよりないと考えねばならない事態である。子

⁸⁵ 同 (68)

⁸⁶ 同 (69)

⁸⁷ 西岡、前掲「脱自あるいは教育のオブティミズム」(350)

どもが鏡像こそを自身の見られている姿、すなわち周囲に望まれる姿・振る舞いであるとしてそれを選択し始めることが、おとなにとっては自明のことであるように感じられ進行する事態であっても、子どもにとっては「疎外」という言葉で価値づけられないほどに決定的な出来事であると西岡は考えるのである。

メルロ＝ポンティが持ち出した鏡像理論をこのように理解して、西岡は、その論理を自身の学習理論の根幹として、自身の教育論を構想する。この「疎外」を受け入れ続けることが、子どもの学びの中心を形成すると西岡は考えるのである。

「見られることと一体である見る身体を有することにおいて、人間には他者達への通路が開かれており、「一種の自己疎外」を、迎え入れ続ける。それが、「主観は脱自である」ことなのである」⁸⁸

周囲のおとなが期待する子どもとして見られることと、そのようなまなざしを向けるおとなを受け入れつつその期待に添うように振る舞うこどものこの関係性を、「自己疎外」の過程としての「学び」の過程として、西岡は、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』の中で「主観は脱自である」と述べたことを根拠に⁸⁹、「脱自」の過程と言い換え、「脱自」についての後期メルロ＝ポンティの芸術論の解明に重ねて明らかにしようと試みる。

既に述べてきたように、西岡がその教育論を展開するにあたって、「ソルボンヌ講義」それ自体の解明を更に進め参照するのではなく、後期芸術論にシフトすること自体の当否が問われねばならないのだが、さしあたりその狙いがどこにあるかを明らかにしておくために、もう少しその議論を追っておくことにする。

「脱自」の解明はメルロ＝ポンティ最後の著作『眼と精神』⁹⁰を中心に進められていく。そこでメルロ＝ポンティは画家が絵画を描く様子を分析してみせるが、西岡はその分析に沿いつつ教育をそこに重ね合わせて考えてみせる⁹¹。

「メルロ＝ポンティは、身体的な「見られるものとして見る」在りようについて、動物的である閉塞的な状態と、人間だけに可能な開放的な状態との、ふたつの水準を考えていた」⁹²

⁸⁸ 同 (350)

⁸⁹ 同 (348)

⁹⁰ 論文集『眼と精神』所収 (訳書 251 - 302)。西岡は、同著について「メルロ＝ポンティは一般的な絵画史の語り方を、過去から現在そして未来へと直線的に流れる時間に沿って進歩する、世界を表象化する技術開発史としてとらえ、それを脱構築する意図で『眼と精神』を表した」と述べている。西岡けいこ「まなざしの歴史性 — 『眼と精神』再読の視座」(東北哲学会年報 No.29) 東北哲学会 2013 (62)

⁹¹ 絵画論における視線論を巡っては、メルロ＝ポンティ没 (1961) 後の、フーコー『言葉ともの』(1966) 第一章「侍女たち」での、ベラスケスの同名の絵画分析 — 画家とモデル、絵画鑑賞者と作成者の間で錯綜する視線のなかで、画家自身の姿がそこに巻き込まれて超越していく — が著名だが、既にサルトルが 1943『存在と無』第 2 部対他存在 1-4 まなざし (人文書院 1956、78) で視線論を展開していたことが知られている。メルロ＝ポンティの絵画論は、それを意識しているものと考えられる。

⁹² 西岡、前掲「まなざしの歴史性」(55)

先に「見られるものとして見る」子どもの主体のありようを考えたが、それは人間だけに可能なものであると西岡は述べる。西岡は、『『眼と精神』には、画家アンドレ・マルシャンの言にそくして、人間が世界から「見られるものとして見る」身体であることが叙述される箇所がある」⁹³ことに基づき、画家が描く対象としての物・風景から「見られるものとして見る」身体は、言わば水平的に循環するループのなかに閉じ込められていて、それはまだ、「環境から直接的に提供されるアフォーダンスに適応していることであって、人間的であるというよりもむしろ動物的である」⁹⁴と言う。ただ単に、対象を捉えまた捉えかえされるというだけでは、周囲の環境からの刺激に反応しているだけの動物に過ぎないのではないかと西岡は考えるのである。そして人間的な「見られるものとして見る」身体が動物的なそれと決定的に違う点として「画家的視界は、この状態から「浮かび上がる」こととしての「見える」であり、それはただ人間の身体だけに開かれる状態である」⁹⁵と西岡は規定する。

「画家的視界とは、新たな次元としての此岸的「観念」の産出において、世界のモノを新たな見えるものにする「描線」が「見える」ことである。それは画家自身に回収されるのではない、未来開放的な視界が開かれ、絵画が生成していくことである。この、絵画、という出来事において、画家の「見られる身体」が画家の「見る身体」に対して絶対的過剰になることが実現する」⁹⁶

此岸的「観念」とは、「観念は見えないという見解は古来よりのものであるが、見えない「観念」が「見えるもの」の「対極」ではなく「裏面」⁹⁷としてあるとする、メルロ=ポンティの独自の「観念」について理解 —— 「観念」・「見えないもの」を「表象」すなわち「図」・「見えるもの」の「地」として理解するもの —— を西岡が言い表したものである。「観念」とは目に見える具体的な事物とは対極の目に見えないもの抽象的な事物として考えられてきたが、メルロ=ポンティは、「見える」ことを支えるものが「観念」であり、それは人間的身体を基盤としているからこそ可能であると主張する。そう西岡は捉える⁹⁸。「見られるものとして見る」人間的身体は、見る主体として鏡像を受け入れつつ自己自身を他者の鏡像として差し出していきながら、「見える」を支える此岸的「観念」を産出し、そしてその中で、画家的視界の中で絵画となるその描線が現れてくるのを見る。そこ

⁹³ 同 (55)

⁹⁴ 同 (55)

⁹⁵ 同 (55)

⁹⁶ 同 (57)

⁹⁷ 同 (52)

⁹⁸ 同 (52) さらに西岡は、「メルロ=ポンティが、「観念」として目指すのは、そのようにして新たに開かれていく一般性としての「水準あるいは次元」である。彼は、人間の身体を、個々の当事者の身体を繋ぐ一般性が自ずから現れるように知覚するものとしてとらえ、そうした一般性としての此岸的「観念」が、身体的当事者性を滅却しない、無限の展開の可能性であることを述べているのである。」と言う。同 (53)

で西岡が強調したいのは、「見る」側よりも「見られる」側が圧倒的に過剰であり、この非対称性において画家的視点そして絵画は可能になるということである。

「すなわち、画面に描きだされているのは、現前のモノと人間との間で空間的に循環する「見られるものとして見る」ループそのものである。けれども肝要なのは、これが鏡面ではなく絵画であるという、まさにその点である。絵画である、という事実において、閉塞的ループは突破されている。画面上に描きだされた、鏡面に映るがままの画家自身の姿は、「見られる身体」の「見る身体」に対する絶対的過剰の顕現にして、画家的視界が開かれたことそれ自体を、象徴している。画中の画家は、この絵と向かいあう無限の鑑賞者たちの間に連れだされているのであり、画家自身の「見る身体」に回収することは絶対に不可能な、「見られる身体」に他ならない」⁹⁹

鏡を見つめる自分に見つめ返される状況は、ただ自分に閉じているだけである。そうではなく、自画像を描く画家は鏡を見ながら自分を描いているにしても、キャンバスに向かって描いていく、その描かれた絵画が —— 「物」として —— 既に「見られる身体」である画家を捉えている。それも圧倒的多数の、少なくともその時点での画家自身が知りえない未来の他者にも向けてである。数としても、そしてその正体の全貌を決してつかむことができない、「見る身体」をはるかに超える「見られる身体」における関係性。それが西岡がメルロ＝ポンティの思想から考える「脱自」であり、教室においてもこのような関係性が中心に置かれなければならないと西岡は主張するのである。

「脱自に先導されて、ただの見るわたしでも、ただの見られる事物でもない、描く者と描かれた絵とが、生成していく。この経緯をメルロ＝ポンティは、事物とわたしとは「存在における呼吸」を共にし、もはやどちらが見られているのか、どちらが描いてどちらが描かれているのか、区別のない状態に陥ることとして語る。見ることは見られるものの在りようの一断片であって、自我の知的操作ではないのだから、人間の身体も事物も同じ肉であることにおいて、あらゆる事物にも開かれている可能性である」¹⁰⁰

メルロ＝ポンティはその思想の展開の後期において、世界と「わたし」とが同じ肉から生成されると考えたときされてきた。世界は観察可能なものとして「わたし」と全く別なものとしてあるわけではない。「見られる」ものと「見る」ものも、「存在における呼吸」を共にすることで、その起点や原因そして境界線を明確にできないことから、はっきりと区別できない。そのような思想 —— 濃密にハイデガー存在思想的な思想 —— を「後期メルロ＝ポンティ」は語ったと西岡は考えるのである。

⁹⁹ 同 (59)

¹⁰⁰ 西岡、前掲「脱自あるいは教育のオブティミスム」(353)

繰り返せば、「後期メルロ＝ポンティ思想」をそのようにハイデガー存在思想に引き付けて解釈し、加えてそれを教育学思想に重ねてメルロ＝ポンティ的な教育思想としてよいか問題なのであるが、とりわけ「存在における呼吸を共にする」とされる「見るもの」と「見られるもの」の謂わば「根源的同一」の思想をメルロ＝ポンティが志向していたか否かが、自他関係を巡る問題である教育学にとって最も重要な論点であることを、ここでは確認しておきたい。

先回りして述べておけば、教育においては、初めに幼児の鏡像理解のプロセスを通じて確認しておいたとおり、自身の「見られる姿」を「他者」として——不定の未来などに向けてではなく——今まさに自分を取り巻く周囲の大人たち、先生たち、児童・生徒たちに晒すことを強要されながら、その中で、まだこれからその「疎外」を自ら引き受け、その周囲に求められている「他者」に自分を合わせていくことで——つまり自分を消していくことで——「自分」を確立することを、これから達成しなければならない、それを動物的レベル＝アフォーダンスへの自身の適合として切って捨てるのではなく、まさにそれこそが、教室における、学校教育の中の子ども達一人一人の意識にとっての、その身体性を通じた自己形成の問題として考えられるべき時点であるように思われるが、それについては本論の結論で改めて述べる。

『知覚の現象学』序文で披瀝されたメルロ＝ポンティが主張する現象学的哲学は、日常生活における、人の普段の、知覚、感情、全身体性の一切を交えた周囲の世界との関わり一切を哲学の対象とし、そこから世界を考えることである。それは、一足飛びに不定の未来に向けた創造性の次元へ向けられるものではなく、現在の今ここにある世界を——遡及的に因果論的に、それこそ無時間的・永遠的に説明できると考えてきた科学を批判し——その成立を、今、まさに、ここにあることとして考察し直す目論みである。「世界や歴史の意味をその生まれ出づる状態において (à l'état naissant) 捉える」¹⁰¹とは、ゆえに決して人類史の頂点に立って、新たな芸術的創造を目指すという意味ではない。全く逆に、今生きている一人一人の、その今見える世界のありようがどのように成立してきたかを捉えなおしてみせる——子どもたちに向き合う教師の視界に通じる——哲学でなければならないとメルロ＝ポンティは考えていたと理解できるのである。

子ども達の成長を、「画家的脱自」という概念に重ねて理解しようとするところから西岡は、どのような授業実践を構想することになるだろうか。西岡は、「人間が歴史的な身体として世界の意味生成の現場に在る」¹⁰²ことの可能性を示していると前置きしながら、ある音楽の授業実践を例にあげる¹⁰³。その授業は従来の「記された音譜を正確な音に変換するこ

¹⁰¹ Merleau-Ponty『Phénoménologie de la perception』1945 (gallimard 1976) (「知覚の現象学1」 M.メルロ＝ポンティ著 竹内芳郎 小木貞孝訳 みすず書房 1967) (XVI/25)。

¹⁰² 西岡、前掲『脱自あるいは教育のオプティミズム』(356)

¹⁰³ 同 (356) 西岡の紹介によると「音をつくる」「音で描く」「音絵巻をつくる」「子どもたちのなかか

とを教え導き、楽譜に表された作品群を教える」、いわば「文字記号の読み方とその運用例の提示を以てことばを教えることとする」¹⁰⁴ような授業とは正反対なものとして提示される。

「例えば、校舎に囲まれた中庭の池の水面には吹き抜ける風に運ばれた落ち葉が揺れ、玄関の水槽では酸素が送り込まれ続けて泡をたてている水中に大きな金魚が泳ぎ、校庭の隅に掘られた溝の土管には雨が降る時だけ水が流れる… そうした風景のなかからの「お気に入り」を子ども達のグループが音によって「描いて」短いメロディーをつくり、披露しあう。事前にどの風景を描くのか知らないのに、子ども達は互いにどこのことであるのか、当てることができる。」¹⁰⁵

西岡はこのよう実際の授業風景の例を挙げながら、「肉の風景は、そのまま、絵にも、音にも、ことばにも、反転可能である」¹⁰⁶と言う。子ども達が親しみ、「肉」の風景となっている学校の風景の中からそれぞれのグループが好きな場所を選び、選び出した風景を音にしてメロディーにして表現する。自分と同じ「肉」で成り立っている世界に貫かれている子ども達はそのメロディーを聞き、学校のどの場所かを当てる。そうした授業実践を西岡は高く評価するのである。

子ども達はその日常の中で共に過ごしていることから形成されていく生活の場としての学校の風景について、音で表現ができるような新たな「見る」をもたらす授業、そしてその音から日常の過ごし方が照らし返される子ども達自身とそんな子ども達の新たな面を発見する教師。西岡が描き出すそうした授業実践において、しかし先ず考えてみるべきなのは、そのように表現されるメロディーは、音楽史に残るような大音楽家のつくる芸術作品ではないということである。あくまでそれは、子ども達の日常世界の拡張あるいは分節に関わる、平凡なありふれた活動と考えられるべきである。

しかしそうだとしたら、画家的脱自として目指されるべきものは、あくまで子ども達そのときの自分自身の立場 —— 「地」 —— からする、それぞれの子どもの固有の、生涯でその時限りの世界の拡張あるいは分節であり、西岡が批判するような技術論に拘泥する世界にも、まだその習得を済ませていない子供であれば、先ずはうんとその身をそこに沈潜させて、そこを初めての経験として、拡張・分節することこそが必要なことなのではないか —— 先に、「アフォーダンス」レベルとして「人間以前の」と言われることに、疑義を呈しておいたように¹⁰⁷ —— 。よって全く新しい絵画や音楽の生み出される芸術

ら音楽を引き出す」という趣旨の教育実践はそう〔世界や歴史の意味をその生まれ出づる状態において捉えるもの〕である。」

¹⁰⁴ 同 (356)

¹⁰⁵ 同 (356)

¹⁰⁶ 同 (356)

¹⁰⁷ 実際、メルロ＝ポンティ自身「意識」の発生は、生命誕生の最初に遡り得る、としているが（『行動の構造』「意識」 頁参照）、しかしそもそもそれは非連続的・非因果論的な「構造」として成立するため、

的過程の意味としての「脱自」とはそれは、明確に区別されるべきものであったはずである。

むしろまず教室においては、例えば教師の日常的物事へ関わる姿勢から、また子ども達の間でそれぞれの生活空間を重ね合わせたり距離を置いたりすることから育まれる個々の子ども達の経験の積み重ねを通じて、限定的な範囲の中での親密な世界の拡張・分節が目指されるべきであろう。そこにいかに大人が関わるができるかが教育学によって考えられなければならない。そうであるならば、授業の構想に関わりうるものとして更に一層検討されるべきだったのは、鏡像理論を踏まえた、絶えることのない疎外の内に「見られる身体」すなわち「他者」としての「自分」を開き続けて行かねばならない「わたし」の不断の振る舞いの過程を素描する、何よりメルロ＝ポンティの —— 後期の絵画論ではなく —— 初期思想からの身体論の詳細な検討ではないだろうか。

西岡けいこは、著書には収めなかったソルボンヌ講義「おとなから見た子ども」の内容全体の検討を、その原型となった論文では検討していた。のみならず、その後の研究活動においても、繰り返しその内容を検討している。

振り返っておくと、西岡は、著書『教育の生成のために』（2005）で、先ずメルロ＝ポンティの教育学構想が近代教育学批判の意味を持つとして、近代教育学を振り返るところから始めていた。ドイツの哲学者・教育学者として近代教育学を体系づけたとされるヘルバルトの著書『教育学講義要綱』の分析から、近代教育学が、「近代国家の柱のひとつである公教育の体系化という社会的要請に従って成立した学」であり、「それぞれの近代国家の維持発展のために、先住者であるおとな達が新しい住人である子ども達に何をどのような方法で教えていくべきかを議論する内容の集積が教育学であり、中心的テーマは学校教育の方法である」としていた¹⁰⁸。さらに伝統的教育学の発想を、「すなわち、ひとつには、おとなが子どもを効率的に教え導く一般的方法を構想するという発想」と「子どもの年齢に応じた普遍的な心理状態があるという、発達段階論の発想である」と二つに要約できるとし¹⁰⁹、西岡は、「それとは異なる「児童心理学」を評価する展開で、認知的法則に従う教授方法論としての教育学という発想それ自体の確実性を否定しよう」としたとしてメルロ＝ポンティを捉える¹¹⁰。近代教育学の発想であれば「おとなが教えようと意図するならば、子どもは常に学ぶ」と理解されるような「おとなの教育的意図」¹¹¹について、「意図」そのものが「行為者の側に貼りついて存在しているようなものではなく、むしろ、行為者とそれを解釈する者との関係において成立する」とし¹¹²、「おとなの教育的意図の成

原理的に外部的観察は不能と考えられるゆえの、論理的推定でしかない。

¹⁰⁸ 西岡けいこ『教室の生成のために』（勁草書房 2005）p44。

¹⁰⁹ 同 p46。

¹¹⁰ 同 p47。

¹¹¹ 同 p51。

¹¹² 同 p53。

立は子どもによる承認と不可分である」と考え¹¹³、近代教育学が教授法だけに注目する、つまり理性主体として未熟である等の、非常に素朴な子ども観に依拠して大人の働きかけ——未熟な子どもの理性をどのように発達させるか——にしか関心が集まらず、子どもがどう受け取っているかという視点がなかったと批判し、その視点とメルロ＝ポンティの主張を重ねるのである。

そこから西岡は、「端的に子どもに学ぶ力がある」として、「おとなが教えようとして働きかける内容については少しも学ばない子どもであっても、おそらく、おとなの全身体的行為には何らかの意味を汲み取って学んでいる」と考察し、それは「総じて子どもはおとなよりも弱い立場にあり、弱い側は強い側に合わせて身の処し方を図るため」と自身の考えを提示する¹¹⁴。

西岡は、そのような「現実にあるがままの「おとなー子ども」関係をあらいだすべく」、メルロ＝ポンティが、ソルボンヌ講義の一つである「おとなから見た子ども」において、文化人類学的・歴史学的・精神分析学的知見を検討したと捉えているのだが、著書の原型となった、自身の論文「メルロ＝ポンティの教育学の発想——ソルボンヌ講義の意義——」（1997）¹¹⁵において、「おとなから見た子ども」について検討している。

メルロ＝ポンティは、近代教育学における子ども観を支える発達心理学を批判したが、その批判の中心は「ジャン・ピアジェ（Jean Piaget,1896-1980）の発達心理学に対する批判」であったと西岡は述べ、ピアジェの心理学が「子どもは前論理的でおとなは論理的な思考をし、不完全な子どもの状態から完全なおとなの状態へとリニアに発達する」ことを明らかにしようとしていたのに対し¹¹⁶、メルロ＝ポンティは「教育とは、「子どもに対するおとなの働きかけ返し」であるべき」としたと西岡は捉える¹¹⁷。さらに西岡は、メルロ＝ポンティが「「他者との関係」のことを『相互性』の諸関係（les relations de “réciprocite”）」と言い換えている」とし、それは「働きかけ働きかけ返されまた働きかける……という循環する主体間のやりとりそのもの」であり、「他者」は、「循環する「相互性」をもたらす契機である」と述べる¹¹⁸。

その上で西岡は、解明されるべきは「個体において他者との循環を保障するメカニズムとはどのようなものであり、それがどのようなプロセスとして整っていくのか」であり、それについてメルロ＝ポンティが考察しているのが、「おとなから見た子ども」における「鏡像」についての考察部分であると捉える¹¹⁹。西岡は、幼児が自身の鏡像を自らのものであることを理解することについて、「幼児の対人関係」からメルロ＝ポンティの原文——
de même qu'il y a une identification globale de l'enfant avec son image visuelle dans le

¹¹³ 同 p56。

¹¹⁴ 同上。

¹¹⁵ 『メルロ＝ポンティ研究』第3号、所収。

¹¹⁶ 同「メルロ＝ポンティの教育学の発想——ソルボンヌ講義の意義」（1997）p58。

¹¹⁷ 同 p63。

¹¹⁸ 同 p65-66。

¹¹⁹ 同 p66-67

miroir, il y aura aussi identification globale de l'enfant avec autrui 「鏡の中における自身の見え姿との全的合一があるのと同じように、幼児の他者との全的合一もまたいつの日にかあり得るであろう」¹²⁰ —— を引用しながら、「自らの身体とは鏡の前のこの場所に定位され、鏡像は自らの身体にとってのイメージであるという関係を理解できるようになる」ことであり、「自他の分離という性質を帯びることではあるが、それでも、自他が絶対的に切り離されていくことなのではなくて、ひとつの全体であるという意識は残っていく」と解釈する¹²¹。子どもの鏡像理解についての分析により西岡は、「幼児における自らの鏡像理解は他者の視点との折れ合いをつけること」であるとしている¹²²。

西岡は、「おとなーこども」の関係について、さらに論文「奥行きに開かれた歴史的な身体 —— ソルボンヌ教育学講義を起点にメルロ＝ポンティを再読する展望のなかで」(2007)¹²³で検討していく。先に触れたように、この論文で西岡は、ソルボンヌ講義として語られる「大人と子ども」の関係が、メルロ＝ポンティの間主観性論の中で弱点と見られてきた「他者」論である、との新たな知見を披歴し¹²⁴、論を進める。

ここで西岡は、「おとなから見た子ども」においてメルロ＝ポンティが教育について「こどもは、おとなから見られる対象としておとなとの関係のなかに在ることにおいて、おとなを見て倣って学ぶ」と捉えているとし、「おとなーこども」が、「対面する直接的な二項の内に閉じられた関係ではなく、奥行き（第三項、外部）に開かれていること」により、「おとなは歴史¹²⁵という奥行きを持ってこどもを見る存在としてこどもに見られるのであり、このことにおいてこどもにはおとなを見て真似る状態が喚起される」と述べる¹²⁶。この「おとなを見て真似る状態」について、西岡は再びメルロ＝ポンティの「鏡像」理解についての分析を引用・解釈することで説明している。先の論文においては、幼児が「鏡像」を理解する過程を他者との「相互性」の中で幼児自身そして他者について理解する過程として捉えていた。それからさらに展開し「鏡像」理解の過程を、他者理解の過程としてそして「子ども」の学習の過程として西岡は考察する。子どもが自身の鏡像を理解することを「見られるものとして見る、見る者として見られる存在であること」の理解のなかに、実際の他者達を見ることが始動し、それと平行的に、当初は「他者」かと思えていた鏡像が、実は実際の他者達に見られているその子自身の姿に他ならないこととして受け入れられると考え¹²⁷、それが「おとなを見て真似る状態」の「原理を提示する」¹²⁸と西岡は捉

¹²⁰ Les relations avec autrui chez l'enfant.40

¹²¹ 同 p67

¹²² 同 p69

¹²³ 『メルロ＝ポンティ研究』第12号(2007)所収。

¹²⁴ 同「奥行きに開かれた歴史的な身体 —— ソルボンヌ教育学講義を起点にメルロ＝ポンティを再読する展望のなかで」p37。

¹²⁵ 「『歴史』とは、関係の多重性、奥行きである」と西岡は説明する。p37

¹²⁶ 同「奥行きに開かれた歴史的な身体 —— ソルボンヌ教育学講義を起点にメルロ＝ポンティを再読する展望のなかで」(2007) p37-38。

¹²⁷ 同 p39。

¹²⁸ 同 p38。

える。

西岡は、「鏡像」理解に象徴されるような「おとな—こども」の関係性について、「おとな」と「こども」がそれぞれに「歴史性、身体性のさまにそくして、互いに同等（＝対称）ではなく、「ずれ」ている（＝非対称）」ことにより、その相互関係のなかで「世界の見えるものをささえながらも見えなかったものが新たに開かれ続け」、「世界の意味の生成を呼び込む人間関係」でそれがあるとし、「おとなから見た子ども」の中でメルロ＝ポンティが記述してみせた「大人—子供」関係の実相であると述べている¹²⁹。

教育の場面における「おとな—こども」の関係性の理解のために西岡は、次いで「中期」以降展開された芸術論を検討する。論文¹³⁰において検討される画家とその対象、そして画家の描いた絵を鑑賞する者たちとの関係性は、これまで主張されてきた「おとな—こども」の関係性と重ね合わせることができると、西岡は考えている。

この論文において西岡は、メルロ＝ポンティ後期と呼ばれる思想を「動物とは異なる人間の身体に、この世界を限りない意味生成の場とするしくみがあることを、真正面から論じ起こした」とし、その「意味生成の場」を考察しているとしてメルロ＝ポンティの『眼と精神』をあげる¹³¹。

『眼と精神』においてメルロ＝ポンティが画家のアンドレ・マルシャンの「森のなかで、私は何度も、わたしが森を見ているのではない、と感じた。樹がわたしを見つめ、私に語りかけているように感じた日もある…」との言葉引いて、考察している部分において西岡は、この「森や樹から見られている」状況を、「水平的に循環するループのなかに閉じこめられている」として、それはまだ「画家的視界の開かれ」ではないと述べる¹³²。

あくまで「描く」こと——「描線」が見えることがすでに「描く」ことであると西岡は言う¹³³——によりそのループから抜け出せるとメルロ＝ポンティが考察していると捉える西岡は¹³⁴、画家が森や樹を見て、「森や樹からみられている」と感じられる状況は「描く」ことにより、「未来の無限の他者たち」¹³⁵へ開かれることになり、「それはただ人間の身体だけに開かれている状態である」と述べている¹³⁶。「未来の無限の可能的鑑賞者」¹³⁷は画家に対して「絶対的過剰」¹³⁸でありその画家と「未来の無限の他者たち」との「非対称性」¹³⁹により、「画家的視界の開かれ」「脱自」は展開されていくと西岡は考え

¹²⁹ 同 p47-48。

¹³⁰ 『東北哲学会年報』(29) 2013、所収。

¹³¹ 同「絵画の媒体性と「まなごしの歴史性」——『眼と精神』再読の視座」（2013）p51。

¹³² 同 p55。

¹³³ 同上。

¹³⁴ 同 p54。

¹³⁵ 同 p59。

¹³⁶ 同 p55。

¹³⁷ 同 p61。

¹³⁸ 同 p57。

¹³⁹ 同 p56。

る。

そこから、先の論文で検討された「おとなーこども」の関係性について西岡は、それを次のようにも表現する。

「「こども」性と「おとな」性とはあい補って人間性の全体をなす。おのれを越える存在に倣って変容する「こども」性と、その歴史的奥行きの深さにおいて「こども」性を引きつける魅力を放つ「おとな」性と、人間はそれぞれ、その双方をあわせもつ歴史的身体として存在できることにおいて、その相互的交渉のただなかに、新たに生き直される世界が開ける」¹⁴⁰

「おのれを越える存在に倣って変容する「こども」性」が「画家」、「その歴史的奥行き」の深さにおいて「こども」性を引きつける魅力を放つ「おとな」性が「未来の無限の可能的鑑賞者」そう考えると、西岡が明らかにしようとした「おとなーこども」の関係性と、「画家」と「未来の無限の可能的鑑賞者」との関係性が重ねて考えられていることがわかる。西岡は、「描くことは、未来の無限の可能的鑑賞者たちへの脱自であり、そうした未来の他者たちからの呼びかけに答えることとして、画家的視界は開かれる」と述べている¹⁴¹。「未来の無限の可能的鑑賞者」は時空を越え、その数も未知のものとして考えられるがゆえに「絶対的過剰」であり、その点で画家と「未来の無限的鑑賞者」は「非対称」性を帯びる関係性であつと西岡は考えるのである。

このような「意味生成の場」としての関係性を「画家的脱自」と名づけ、メルロ=ポンティ芸術論の視点から教育学へと展開した論文が、「脱自あるいは教育のオプティミスム ソルボンヌ講義を起点とする肉の存在論の教育思想的意義」¹⁴²である。

西岡は、メルロ=ポンティが「おとなの脱自とこどもの脱自とは一体で起こる」と考え、メルロ=ポンティの教育学講義は「おとなの脱自も語り得てこそ完成する」と主張し、その「おとなの脱自」について、メルロ=ポンティ芸術論を手がかりに明らかにすると述べている¹⁴³。この論文で展開される内容は、ここまでに紹介された、「鏡像」理解を他者理解として、その上で幼児の自己の確立を、他者を受け入れることとしての「脱自」として考えることであり、それを「画家」と重ね合わせ、実際の授業の内容を考察するというものである。というのも、メルロ=ポンティは、画家が「画家的脱自」として、その対象の「描かれる事物」について「もはやどちらが見てどちらが見られているのか、どちらが描いてどちらが描かれているのか、区別のない状態に陥る」ことを語っているからである、

¹⁴⁰ 同 p48-49。

¹⁴¹ 同 p61。

¹⁴² 『現代思想』36(16),347-357, 2008-12 臨時増刊総特集メルロ=ポンティ、所収。

¹⁴³ 「脱自あるいは教育のオプティミスム ソルボンヌ講義を起点とする肉の存在論の教育思想的意義」(2008) p352。

と西岡は言う¹⁴⁴。

改めてまとめると、西岡は、教室での「おとな」（教師）と「こども」（児童・生徒）の関係性を互いに承認し合い、新たな「意味生成の場」に共に生きる存在として考えるために、メルロ＝ポンティの「おとなから見た子ども」における、近代教育学批判や「鏡像」理解についての分析し、それをメルロ＝ポンティの芸術論と重ね合わせることで、「おとなーこども」の関係性を描き出し、「意味生成の場」を明らかにすることで「こども」の学びを描き出そうとしたのである。

しかし、西岡による以上のようなメルロ＝ポンティのソルボンヌ講義「おとなから見た子ども」や『眼と精神』の分析も、初期思想『行動の構造』『知覚の現象学』から連続的に展望し直すとき、メルロ＝ポンティの議論の意味が——「後期」から逆にそれを照射する西岡とは違った——異なって見えてくる可能性が否定されない。

先回りして述べておけば、先ず『知覚の現象学』に先駆けてメルロ＝ポンティが『行動の構造』を執筆した意味が何であったのか。そこでの科学批判から取り出された「意識」批判としての「行動」の概念は、「こども」の学びの場面や、学びの場面で「おとな」である教師の「行動」にどのような思考を要求するか、考えられておかなければならない。『行動の構造』でいわれている、「物質・生命・精神」の三段階が、「行動の発達の歴史」を辿るとされながら、然し、因果論的説明が可能なのは外部観察的な物質段階までであり、生命以上の段階においては、内部的な報告に拠るのでない限り、構造相互の理解は原理的に不可能である、とメルロ＝ポンティは規定している。

『知覚の現象学』の「知覚」論は、その『行動の構造』の上に成立していて、冒頭「序文」で語られる科学批判は、メルロ＝ポンティ自身の現象学を、フッサール・ハイデガーの現象学とは根本的に異なる「発生的現象学」とする、と結論付けられる。デカルト的な Cogito の自己同一性＝実体的自存性から出発して因果論的に客観的世界観を構築し、そこから世界を説明する科学的視点が批判され、「生きられた世界」に還帰することが求められるが、そこでの最大の課題は、Cogito「我惟う、故に、我在り」の「私」と「私」を同一のものとしてきたこれまでの近代哲学の「反省図式」を認めないことであり、「対象」としての「私」は既に「対象」として「不透明なもの」を含む、「思惟する私」にとっての第一の「他者」であり、「不透明なもの」——「図」としての「私」を成立させている「地」の関係——のうちに、「ひと」としての「私の身体」「情動」が含まれ、相即に「ひと」としての「他者」が含まれて、「物」「言葉」「自然」「文化的世界」、すなわち「世界」が立ち上がってくるが、「ひと」としての「私の身体」のいわば手前に「私」があるように、「他者」の本来の「私」は、合一できる身体としての「ひと」の、その先にあり、決して合一に至らない、構造として記述されなければならない、というのがそこでのメルロ＝ポンティの主張である。その課題を『知覚の現象学』は、その全体にわたって解明し、時間論と

¹⁴⁴ 同 p353。

しての「知覚」の「自己超出性」＝「脱自」により、「過去」「未来」が不断に「現在」から「地」として投射され直すところに、メルロ＝ポンティは「私」の自由が垣間見えると結論している。

西岡はとりあげていないが、講義「大人から見た子ども」でメルロ＝ポンティが、「おとなから見た」世界と —— 近代教育学に欠けてきた —— 「こどもから見た」世界を区別し、それぞれを講義「おとなから見た子ども」（教育学）、「幼児の対人関係」（児童心理学）と振り分けて、「大人と子ども」の関係を別の視点から取り扱い、「幼児の対人関係」で改めてそれを「循環的關係」として、決して「合一」になるとの見通しを述べていないことは銘記されてよい。その「循環的關係」を、いわば「地」ごと、浮かび上がらせるものが「おとなから見た子ども」で語られた、「コンプレックス」であり社会学的考察、文化人類学的考察、歴史学的考察だったと考えられる。

そこから考えれば、「中期」以降の芸術論も、語られる「合一」はあくまで「ひと」レベルでの身体的合一であり、「私」は「我を忘れて」「人としての身体」と「反転」的に合一はできるが、すぐさま我に返らざるを得ない、とみるべきかもしれない。「山が描かせてくれる」程、「こども」が「学ばねばならない」「他者」としての「世界」は、「オプティミスティック」か、と問うこともできよう。メルロ＝ポンティが主張していたのは、もっと「知覚」の「現実」を見詰め続けて離れないこと、だったように思われる。

いずれにしても、改めて「教育」を考える、その視点から、『行動の構造』『知覚の現象学』を、改めて、その最初から辿り直しておきたい。

0-4 序論 まとめ

以上見てきた通り、メルロ＝ポンティ思想理解の根幹と捉えられ、教育哲学にも影響を与えてきたその身体論の理解を巡っては、従来の日仏の哲学研究におけるメルロ＝ポンティ思想解釈の問題もあり、一定の修正が必要である可能性が否定されない。そうなれば、教育哲学においても、「中期」「ソルボンヌ講義」を顧みずに「後期」身体論思想から学んできたこれまでの姿勢を改める必要があるし、伝統的身体観と合流する傾向にあったこれまでの身体論思想も —— その延長上に展開されてきた教育実践も含めて —— 検討し直す必要が出てくる。

「後期」、ハイデガー存在論思想へと深化したとする従来のメルロ＝ポンティの思想研究の「定説」が一つの解釈に過ぎないとしたうえで、本稿は、改めて「初期」『行動の構造』『知覚の現象学』に立ち返ってその読み直しを行い、その展開として「ソルボンヌ講義」を読み直す。教育哲学におけるメルロ＝ポンティ教育学研究を、その方向で再考する必要を提起するものである。

改めて本稿は、次節以降、初期『行動の構造』並びに『知覚の現象学』の読み直しを行い、その十分な理解を踏まえ、その現象学の全面的発展として「ソルボンヌ講義」の十全

な評価とその理解を試み、それに基づいて、そこで展開されているメルロ＝ポンティ自身の、本来の「教育学」への現象学的見通しを先ず出発点として、そのうえで、教育学へのその身体論思想の応用を考え直していくべきことを提起する。

本研究は、メルロ＝ポンティ思想の教育哲学への応用のための、改めての基礎研究である。¹⁴⁵

145 0-4-1 補論：近代教育学について

学校教育については、今までも様々な問題が指摘されその解決について思案されてきたが、学校教育が担わされている本質的役割は、国民国家成立を背景に学校制度が設けられ広く国民全体に対する教育が求められるようになった近代以降、変わってはいないように思われる。資本制的な産業主義社会が成立して以来、学校教育を変える社会システムの変化がないなかで、学校教育制度はその都度問題が指摘されその克服が様々に図られつつ修正され展開されてきたが、にもかかわらず、それが国民国家形成の根幹とされ、教室という場所に一定時間複数の同年代の子ども達が一緒にいて、教師から一定の知識を伝達され全員がその習得を普遍的に要求される、所謂一斉授業形式というシステムに大きな変化はない。

このような近代教育システムの基礎を作ったのは、ヨハン・フリードリッヒ・ヘルバルト (Herbart, J.F. 1776-1841) とされる^(註i)。彼は、教育学を大学で最初に体系づけ、心理学から学習の展開についての知見を得て自身の理論を構築していった。有名な形式的段階論(「明瞭・連合・系統・方法」)は、彼の教育理論で中心目的とされた「品性の陶冶」を目指すための3つの教育課程、「管理」「訓練」「教授」の内における、いかに知識を伝達しその習得を目指すべきかを考える「教授」において示される子どもの学習展開の様子である。その学習展開を速やかに促すためにいかに教室環境を整えるかについて考えられたのが「管理」であり、善い人間形成に向けて子どもに直接的に働きかけ、子ども自身にその意思・意欲をもたせることが「訓練」である。加えてこの教育課程を通じて、ただ知識技術を身に付けることに終始するのではなく、道徳性をも育むことが目指された(ヘルバルト 1960)^(註ii)。しかし、この道徳性は、そもそも国家理念・国民意識の醸成のために教育の制度化行われたという近代国民国家成立の固有の事情を背景として、あくまで国家・社会へ寄与する人間に必要な道徳性と捉えられ、結果的に当時諸国での急務であった国民の育成に大きく貢献していくことになったと考えられている。国家に寄与する画一的な人間形成が果たされたと言ってよい^(註iii)。

大量の労働者を必要とする産業主義社会の急速な発達と、それを可能化するための教育のより効率化を目指した制度化の更新を含む、社会システムの膨張に伴い、先のヘルバルトとその論理を引き継ぐヘルバルト派の教育が近代化を進めるヨーロッパ各地、ならびに世界各国で採用され拡大していく一方で^(註iv)、それに対する批判も起きてくることになる。例えば、ヘルバルトがペスタロッチの理論を批判的に継承する中で捨象したとされる人間

の内観に再注目して、目の前の子どもを注視するところから教育は出発すべきであるにもかかわらず、それをしないまま理論を追求し学校教育を展開する社会のありように疑問が持たれることになったのはその一つである。

それらヘルバルト派を批判し新たな教育を求めた新教育運動^(註v)の中で、ジョン・デューイ (Dewey, J. 1859-1952) は、学校教育における子どもをその中心に据えた学習の実践を提唱した^(註vi)。デューイは子どもが学習で得た経験を出発点として、それが、これまで積み上げられ体系づけられてきた既存の学問理論や社会生活と結びつくことを目指した。それは子どもの主体性を大事にすると言いながら子どもへの教育的関わりに消極的で、子どもに何も示してやることのできないものとは根本的に異なり —— 実際デューイはこの立場には批判的であったとされる —— あくまで、子ども達が経験したことを基にその関心をあらゆる学問や社会事象へと自ずから向けるようになる自己形成を手伝う教育であり、経験を科学的に分析し立証していく過程・思考法を身に付けることを求めるものであった。そうした考えのもと、シカゴ大学に設立されたデューイ・スクールでは、子ども達の学び合いによる協同的な学習の展開が目指された。そうした学習・学校教育を通して、デューイは真に民主主義に基づく社会、相互扶助的な共同体の実現を考えていたと言われている^(註vii)。

佐藤学によれば、新教育運動の教育理論を背景に、—— 国家を目的とするのではなく —— 実践における展開を念頭に構成されていった単元学習は、アメリカでは、デューイの、子どもを学校教育の中心に据え、子どもの経験に基づいて学習を展開していく「子ども中心主義」の系譜と、行動主義の学習心理学を基礎として産業主義モデルの単元構成を行い、能率的で効率的な学習を目指した「社会的効率主義」の系譜、実際の社会問題を取り上げ、その問題解決について学習することで問題解決能力や批判的思考を身に付けることを目指した「社会改造主義」の系譜、そして、「知性偏重」を批判し、教育の目的を「人格の統合」や「道徳的・社会的態度」の形成としてカリキュラムを「系統的な知識」と「基礎学力」の習得を目指す教科教育と「生活体験」という2つの領域に分けて組織した保守的な「社会（生活）適応主義」の4つに分類可能であるとされる^(註viii)。しかしそれらの新教育運動が実際に、近代教育学を批判的に克服できているかどうかについては疑念なしとしない。

以上のように、ヘルバルトおよびヘルバルト派によって定礎され学校教育として整備された近代教育学が、国民国家体制創生の根幹として組みこまれ機能し、体制を補完するだけで一向社会問題の解消へと繋がらず、目の前の状況へ近接できていないとの批判も踏まえて展開されたこれらの新教育学運動も含めて、繰り返し、目の前の子どもや社会状況へ合わせて理論が考えられ実践されてきたとされるのであるが、しかし本論文が改めて指摘したいのは、果たしてそうした近代教育学、並びにその修正が、本質的に「子ども」を捉えたことになっていたのかどうか、本当に近代科学としての近代教育学を批判して立論し

第一章 『知覚の現象学』「序文」について

序論でも繰り返し述べた通り、メルロ＝ポンティが教育学および児童心理学の主任教授として三年間行った「ソルボンヌ講義」は、これまで教育哲学においてすら、正面からは検討されてこなかった。その意義を巡って、先行する哲学研究におけるメルロ＝ポンティ

たものになっていたかどうか、という根本的な点である。メルロ＝ポンティは、ソルボンヌで行った教育学についての講義、すなわち 1949 年時点で、なおそのことが当時の教育学において全く理解されていないとして、近代教育学を批判し、それが立脚する近代科学に遡り、心理学を踏まえ、教育技術として教育学が捉えられていることを、哲学的現象学的に本質的に問題にしたのである。メルロ＝ポンティによれば、そうした批判を経ない限り「大人から見た子ども」は「大人から見た子ども」でしかないのである（本論参照）。

(補論 註

i 近代教育学の体系づけをおこなったカント学派ヘルバルトの『教育学講義要綱』（ヘルバルト 三枝孝弘訳（『一般教育学』 明治図書出版 1960）は、教育学の基礎として子どもの発達過程を分析する心理学・「表象心理学」を据える。その本質は、「意識内の認識の状態が低次から高次へと時間的にリニアに進展すること」にあるとされ、それに基づいて近代教育学は、①おとなが子どもを効率的に教え導く一般的方法を構想しうる、②その前提として、子どもの年齢に応じた普遍的な心理状態があるという、発達段階論の発想をとるとされる（西岡けいこ『教室の生成のために』（2005）参照）。

ii 「品性の陶冶」については同書第三部第四章、「明瞭・連合・系統・方法」については第二部第一章二節、「教授」については第二部第四章以下、「管理」については第一部第一章、「訓練」については第三部第五章を参照。

iii ヘルバルトが人間観の基礎としたカントの「教育学」でも、「教育の目的」は「人倫性の涵養」にあるとして次のように述べられている。「人間は教育によってはじめて人間になることができる。人間とは、教育がつくり出したものにほかならない。注意すべきは、人間は人間によってのみ教育されるということ、同じように教育を受けた人間によってのみ教育されるということである」 Kant, über Pädagogik 1803

『カント全集 17 論理学・教育学』（岩波書店 2001）s221。しかし、その規定が具体性を欠くものであったところから、当時の近代国家建設の波の中でヘルバルトの教育理論は容易に国家建設のための教育に読み換えられてしまったとすることができる。ドイツにおける教育思想のカント主義・フィヒテ主義、ヘルバルト・ヘルバルト派への変遷については、鈴木晶子『判断力養成論研究序説』（風間書房 1990）p25-28 参照。国家と教育の問題については、田中智志「教育目的の倫理：教育思想史の考え方(第 I 部 思想の草創：近代教育[学・思想]批判と教育目的論)」『近代教育フォーラム別冊』2010 教育思想史学会、同『社会性概念の構築：アメリカ進歩主義教育の概念史』東信堂 2009、参照。

iv コメニウスから始まる近代教育学、特にヘルバルト主義・ヘルバルト派の展開と各国におけるその受容については、佐藤学『教育方法学』（岩波書店 1996）p33-46 参照。

v 新教育運動という呼称はヘルバルト・ヘルバルト派を代表とする近代教育学の理論的刷新という意味であることから、近代教育学そのものの批判を結果することになったものから、ヘルバルト主義の一部、例えば心理学のみを入れ替えたもの、或いはヘルバルト主義を更に強化する形で、近代教育学をより一層加速急進化したものまでが含まれる。後者のアメリカでの代表が、工場生産方式、所謂アセンブリー・システム・モデルを教育論に取り込んだ、社会的効率主義である（佐藤学『教育方法学』（岩波書店 1996）p20～参照）。

vi デューイのヘルバルト主義との関係については、佐藤学『米国カリキュラム改造史研究』（東大出版会 1990）p20～、p24～ 参照。

vii デューイの思想については、森田尚人『デューイ教育思想の形成』（新曜社 1986）、上野正道『学校の公共性と民主主義 デューイの美的経験論へ』（東京大学出版会 2010）参照。ただここで加えて指摘しておく、デューイその人の思想は、近代的な理性主体を超えていわば根源的な「一者性」を目指すものであり、その視点から他者、社会、自然との一体性が構想されていた。田中智志はデューイ教育学をその側面から評価し、自身の「共存在」を目指す教育論に組み込んでいる。『共存在の教育学 愛を黙示するハイデガー』（2015 東大出版会）247 頁以下参照。

viii 佐藤学（1996）24ff.)

思想研究の「定説」——「後期メルロ＝ポンティは、それまでの初期中期の知覚論の立場を自己批判して、ハイデガー存在思想へと深化し、その立場から新たな体系構築を企図し、新たな主著を構想していた」とする解釈——に影響され、正当に評価されてこなかったからである。

教育哲学者としてメルロ＝ポンティ思想の代表的研究者である西岡けいこは、「ソルボンヌ講義」に言及する数少ない研究者の一人であるが、著書『教室の生成のために』の原型となった論文「メルロ＝ポンティの教育学の発想——ソルボンヌ講義の意義——」¹⁴⁶で、ソルボンヌ講義「大人から見た子ども」に言及したものの、その内容の立ち入った検討に入らず、ワロンの児童心理学の検討を援用して、それに代えている。著書『教室の生成のために』（2005）でもその姿勢は変わらず、後半、西岡は、「後期」メルロ＝ポンティの芸術論を引用し、自身の教育学構想の援けとしている¹⁴⁷。

最初の論文「メルロ＝ポンティの教育学の発想」で西岡は、ソルボンヌ講義「大人から見た子ども」の冒頭部分を引いて、次のように言っている。

「ここにはこの講義の主題が教育学であると述べられたのちに、次のような考え方が〔メルロ＝ポンティによって〕示された。即ち、教育学を児童心理学という理論に従属し、その応用としての教え方の技術だとする考え方があるがそれは適切ではない。教育学と児童心理学とは丸ごと重なる (*elle [la pédagogie] est tout entire psychologie de l'enfant* [「教育学はそのままそっくり児童心理学である」])」¹⁴⁸。

西岡自身はメルロ＝ポンティのこの発言から、その教育学をワロンの児童心理学によって代弁させる自身の構想を根拠づけるものとしていると考えられるが、それには重大な問題があると言わざるを得ない。メルロ＝ポンティは「ソルボンヌ講義」でそのように言う以前に、メルロ＝ポンティ自身の現象学を鮮明にしたとして著名な『知覚の現象学』「序文」で、現象学的分析においては、その端緒において「近代科学」それ自体が徹底して批判されなければならない、というのも科学が立脚する近代的世界観が、デカルト哲学以来の「思惟する私」＝「コギト」から出発することがそもそも問題なのであって、遑ってその総体を徹底的に批判的に検討しておかなければならない、と明言していたからである。『知覚の現象学』では実際に、経験論的、主知主義的な近代心理学諸派がゲシュタルト理論も含め繰り返し批判検討されたわけだが、ワロンの児童心理学がそれを完全に免れている保証はどこにもない。西岡が「ソルボンヌ講義」だけから、「教育学と児童心理学とは一体である」との思想を理解したとすれば、それ自体「近代科学」に対する常識を出ない可能性があるし、メルロ＝ポンティ自身がワロン心理学を評価していたとしても、それを科学としてどのようにクリティークしたうえでメルロ＝ポンティが評価したかは、事前に検討

¹⁴⁶ 『メルロ＝ポンティ研究』第3号（1997）57-71頁。

¹⁴⁷ 本稿、序論 0-3-2 参照。

¹⁴⁸ 前掲論文「メルロ＝ポンティの教育学の発想」58頁。

しておかないわけにはいかない筈である。

それゆえ本稿は、先ずもってメルロ＝ポンティの初期思想『行動の構造』『知覚の現象学』の読解を行い、メルロ＝ポンティ自身の現象学的立場、近代科学総体に対するスタンスを鮮明にし、そのうえで、「ソルボンヌ講義」は読まれなければならないと考える。

以下、第一章では —— 『行動の構造』に遡って、その方法論も含め順次検討を行っていくに先立ち —— まず、メルロ＝ポンティが自身の現象学的立場を鮮明にしたとされる『知覚の現象学』「序文」を検討し、メルロ＝ポンティ現象学の基本的スタンスを明らかにしておく。その後の読解において、メルロ＝ポンティ現象学の本質である近代科学批判＝近代哲学批判すなわち近代的世界観批判の意味を十全に踏まえられるようにしておくためであるし、メルロ＝ポンティ現象学の、先行するフッサール現象学・ハイデガー現象学との違いを、メルロ＝ポンティ自身の説明により、鮮明にしておくためである。先回りしていえば、ソルボンヌ講義「大人から見た子ども」は、そのタイトル自体がまさに、「思惟する私」すなわち近代的主観から出発する近代科学、すなわち近代教育学の眼によって捉えられてきた「こども」、という観方の問題、その観方を脱して「こども」を現象学的に捉え直すということは何を意味するのか考え直す必要性を示唆していると考えられるからである¹⁴⁹。

1-1 フッサール、ハイデガーとメルロ＝ポンティ現象学知覚論の関係

メルロ＝ポンティ自身がその現象学的立場を鮮明にしたものとして著名な『知覚の現象学』「序文」は次のように始まる。

「現象学 (la phénoménologie) とは何か。フッサールの最初期の諸著作から半世紀もたつてなおこんな問いを発せねばならぬとは、いかにも奇妙なことにおもえるかもしれない。それにもかかわらず、この問いはまだまだ解決からはほど遠い。現象学とは本質

(essences) の研究であって、一切の問題は、現象学によれば、けっきょくは本質を定義することに帰着する [フッサールの立場]。たとえば、知覚の本質とか、意識の本質とか、といった具合である。ところが現象学とは、また同時に、本質を存在(existence)へとつれ戻す哲学でもあり、人間と世界とはその<事実性>(facticité)から出発するのでなければ了解できないものだ、と考える哲学 [ハイデガーの立場] ともされている。それは [一方では]、人間と世界とを了解するために自然的態度 (l'attitude naturelle) の諸定立を中止しておくような超越論的哲学である [フッサール] が、しかしまた [他方では]、世界は反省

¹⁴⁹ 「おとなからみたこども」というタイトル自体が、「知覚」の発生論的分析検討、すなわちこの『知覚の現象学』序文で言われたメルロ＝ポンティ自身の現象学の本質、「発生論的現象学」を意味していると考えられる (PP 20)。なお、ここで言われている「発生論的」分析検討の意味は現象学的な —— 非因果論的なメルロ＝ポンティ独自の時間論に基づく —— ものであり、そのまま「発達心理学」に重ねられるべきものではないこと (すなわち前提としている世界観そのものが異なるものであること) は、第五章『知覚の現象学』第三部「時間」の個所の読解、並びに第六章「ソルボンヌ講義」を参照のこと。

以前に、廃棄できない現前としていつもくすでにそこに>在るとする哲学〔ハイデガー〕でもあり、その努力の一切は、世界とのあの素朴な接触をとり戻すことによって、最後にそれに一つの哲学的規約をあたえようとするものである。それは〔一方では〕一つの<厳密学>としての哲学たろうとする野心〔フッサール〕でもあるが、しかしまた〔他方では〕、<生きられた>空間や時間や世界についての一つの報告書〔ハイデガー〕でもある。〔一方では〕それは現にあるままでのわれわれの経験の直接的記述の試みであって、その経験の心理的発生過程とか、自然科学者や歴史家または社会学者がこの経験について提供し得る因果論的説明とかにたいしては何の関係もないにもかかわらず、〔他方では〕フッサールは、その後期の諸著作のなかで、<発生的現象学>だとか、さらには<構成的現象学>だとかさえ、言ってみせるのである」(PP I / 1 ~ 2) ¹⁵⁰

Qu'est-ce que la phénoménologie? Il peut paraître étrange qu'on ait encore à poser cette question un demi-siècle après les premiers travaux Husserl. Elle est pourtant loin d'être résolue. La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences, : l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui repalace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur <facilité>. C'est une philosophie transcendente qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours <déjà-la> avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une <science exacte>, mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde <vécue>. C'est l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est, et sans aucun égard à sa genèse psychologique et aux explications causales que le savant, l'historien ou le sociologue peuvent en fournir, et cependant Husserl, dans ses derniers travaux, mentionne une <phénoménologie génétique> et même une <phénoménologie constructive>.

従来、現象学派内における更なる対立と考えられてきたフッサールによる現象学の学的規定とハイデガーによる現象学の「区別」—— それぞれ「本質」と「存在」という従来の伝統哲学の規定からすれば真向から矛盾する志向を有するように受け取られてきた「区別」—— をメルロ＝ポンティは否定する。「現象学」はどのように理解されるべきかという問いが「未だ解決からは程遠い」と冒頭メルロ＝ポンティが言うように、問題は

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, (PP) 原書/訳書の頁を括弧内に示す。

「フッサールの現象学とハイデガーの現象学とを区別すればそれでなくせる」ようなものではないのであって、現象学」の課題の困難さそれ自体が問題なのである（PPⅡ/2）。そもそも「その矛盾は、〔現象への還元と、更にそこからの本質への還元を主張せねばならなかった〕フッサール自身の哲学〔の課題の困難さ〕のなかに既に顕現している」のであり、ハイデガーがもしも新たな哲学の一流派として自身の「存在」論をフッサールに対抗して立ち上げたのだとしても、それはフッサール自身の現象学にとっては関係ないことである——「実際に『存在と時間』のすべては、フッサールの指示から生まれてきたものだし、結局のところ、フッサールがその生涯の終わりに現象学の第一テーマとしていた＜自然的
世界概念＞（natürlicher Weltbegriff）とか＜生の世界＞（Lebenswelt）とかの一つの顕在化に過ぎないのだから、したがって矛盾は、フッサール自身の哲学の中にもう一度再現せざるをえない」（PPⅡ/2）——。

要するに、「現象学」が立ち向かおうとしている問題の困難さが、フッサール自身に矛盾した態度を取らせざるを得ない、そうメルロ＝ポンティは主張しているのである。「それは現にあるままでのわれわれの経験の直接的記述の試みであって、その経験の心理的発生過程とか、自然科学者や歴史家または社会学者がこの経験について提供し得る因果論的説明とかに対しては何の関係もないにもかかわらず、〔他方では〕フッサールは、その後期の諸著作のなかで、＜発生的現象学＞だとか、さらには＜構成的現象学＞だとかさえ、言ってみせるのである」。学祖フッサール以来「現象学」が取り組もうとしてきた困難は、そのようなものであると、メルロ＝ポンティは言う。

そこから一つの解釈 —— 「現象学というものは方法とか流儀とかとして運用され認められればそれでよいのだし、それはまだ十全な哲学的意識に到達する手前で運動として存在しているわけだ」 —— といった考え方も出てくるが、それも或る意味では誤りではない。「実際、われわれがテキストのなかに見出すものは、ただわれわれがあらかじめそこに入れておいたものでしかない」のだから（ibid.）。

「現象学」に期待されたのは、新たな哲学の一流派としてのそれではなく、哲学するもの各自の足元を照らして、様々な哲学に含まれてきた、世界の根源に対するその態度を明るみに出すことである。「われわれはわれわれの自身のなかにこそ、現象学の統一性とその真の意味とは見いだされる」（Ⅱ/3）。メルロ＝ポンティが主張しているのは、自身の現象学的立場も含めて、フッサール以来の現象学を従来の伝統哲学に対置して、一つの「学派」であるように「区別」するのは、従来の学問における「哲学」という図式に則った観方ではない、ということである。「矛盾」は、従来の伝統哲学の図式からする「本質－存在」「存在－現象」の「矛盾」でしかない。「現象学」はフッサールの初めから、そうした「矛盾」を生じてきた様々な哲学が、そこから生じてきた「意識」の世界の根源に対する関わり方の方を問題にしてきた。だから、その「運動」のうちに「現象学の統一性とその真の意味は見いだされる」と言ってもよいが、「矛盾」はむしろそれを「哲学」としてこの世界に「表現」することにおいて生じていて、「表現」に齎されることにおいて、「矛盾」は避

けられないのであって、「矛盾」という形でしか「表現」できない、それがフッサールが最初からその「現象学」において問うてきた問いの困難さなのであった。

従って、メルロ＝ポンティ自身の「現象学」とは何か、という問いに対してもメルロ＝ポンティは、冒頭メルロ＝ポンティ自身が示したように、「矛盾」する形でしか答えようがないのである。すなわち「現象学」とは本質の研究であるが、本質を存在へとつれ戻す哲学であり、人間と世界とはその〈事実性〉から出発するのでなければ了解できない、と考える哲学である。それは、人間と世界とを了解するために自然的態度の諸定立を中止しておくような或る意味超越論的哲学だが、他方それは正反対に、世界は反省以前に、廃棄できない現前としていつも〈すでにそこに〉在るとする哲学であり、その努力の一切は、世界とのあの素朴な接触をとり戻すことによって、最後にそれに一つの哲学的規約をあたえようとするものである。また「現象学」は、一方で数学・科学の発生を基礎づける〈厳密学〉としての哲学たろうとする野心でもあり、しかしまた他方、〈生きられた〉空間や時間や世界についての一つの報告書でもある。それは、現にあるままでのわれわれの経験の直接的記述の試みなのだが、これまで科学として構築されてきたような、その経験の心理的発生過程とか、自然科学者や歴史家または社会学者がこの経験について提供し得る因果論的説明とかに対しては何の関係もない形での、一旦そうした見方を中止して廃棄した上で、しかしまた別の方法——すなわち非自然発生論的・非因果論発生論的・歴史論的——によって考え直されなければならない、新たな〈発生的現象学〉、〈構成的現象学〉である。

故にもし、現象学を自称するもの自身が、「有名な現象学的諸テーマ」も「矛盾」するものとしてしか見えない既存の常識的な哲学的構図の中でそれを捉えようとするなら、そうした既存の「現象学」自身にも「現象学的方法」が用いられるのでなければならない。「現象学」というものは、ただ現象学的方法によってのみ近づきうるものだ。したがって有名な現象学的諸テーマについても、それらが生の中で自然発生的に結び合わされていたその通りに断固としてそれらを結び合わせるようにと努力すること」(PPⅡ/3)が必要なことである、とメルロ＝ポンティは結論する。メルロ＝ポンティの「現象学」が進むべき途は、ここにはっきりと示されている。「それらが生の中で自然発生的に結び合わされていたその通りに」考え直してみる、それがメルロ＝ポンティの「現象学」である。

本稿序論での議論をここでふり返っておけば、メルロ＝ポンティ思想研究史上「定説」とされてきた「知覚論から存在論への転回」という解釈が、単純にハイデガー存在論学派への接近のように理解されるとしたら、それが如何に「現象学」からは程遠い発想でしかないかは、ここ『知覚の現象学』「序文」のこの冒頭において示されていると言ってよいだろう。メルロ＝ポンティは最初からそうした既存の哲学上の対立・立場などを問題とするのではなく、そもそもその対立する立場自体が生じてくる「根源」を問題にする方向で、その「現象学」を開始している。それこそハイデガー哲学の「存在」論を「存在的に」に

ではなく「存在論的に」、「存在者」を超えて根源的なものをめざす超越論的な哲学と同じ志向に他ならないと主張するとしたら、実川敏夫が述べていたように¹⁵¹、そういう観点で見ればメルロ＝ポンティの知覚論は最初から全く存在論的なのである。メルロ＝ポンティ自身が言っている通り、ハイデガー哲学のそうした問い自体が初めからフッサールの「現象学」に「矛盾」の形で含まれていたのであり、本質学に対する存在論的問いかけ発生する地平自体を初めから問題にする、そうした「現象学」をメルロ＝ポンティは根本的に引き継ぐのだからである。「存在 - 本質」「現象 - 存在」といった古典的二項対立図式として繰り広げられてきたプラトン以来の哲学の真理探究の歴史を根底から捉え直す「存在論的変革」¹⁵²をメルロ＝ポンティは、その現象学 —— 哲学するもの各自の足元を照らして、様々な哲学に含まれてきた世界の根源に対するその態度を明るみに出すこと —— として企図しているのである。

1-2 近代科学批判、反省的分析批判

『知覚の現象学』「序文」は先ずはメルロ＝ポンティ自身の「現象学」が、学祖フッサールの「現象学」に対して行われたハイデガーの存在論的探求を含む形で開始されることを告げたいと、周知の通り、フッサールがその「現象学」の最初の課題として強調した「科学の否認」を改めて強調することを具体的に出発点とする。メルロ＝ポンティが単純に学祖フッサールの現象学を紹介するのではない限り、改めてフッサールが取り上げてもいた「科学批判」をメルロ＝ポンティがここで取り上げて見せる意味は、ハイデガー存在論思想を踏まえて後も残る問題がなおメルロ＝ポンティに見てとられている可能性を示唆しよう。

教育哲学における「ソルボンヌ講義」のメルロ＝ポンティ現象学思想展開上における重要性を強調する本稿の立場からは、それが『行動の構造』『知覚の現象学』構想を一貫して、更に「ソルボンヌ講義」教育学に連なる問題である可能性を念頭に置きながら検討していきたい。

新たなパラグラフをメルロ＝ポンティは、次の文章で始める。

「記述する (*decrire*) ことが問題であって、説明したり (*expliquer*) 分析したり (*analyser*) することは問題ではない。フッサールが創成期の現象学にあたえた、〈記述的心理学〉であれとか、〈事物そのものへ〉帰れとかいうあの最初の指令は、まず何よりも科学の否認であった」(PP II/3)。

Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser. Cette premier consigne que Husserl donait à la phénoménologie commençante d'être une < psychologie descriptive > ou de revenir < aux choses mêmes >, c'est d'abord le désaveu de la

¹⁵¹ 実川敏夫『メルロ＝ポンティ 超越の根源相』(2000 創文社) 27頁以下。

¹⁵² 同上

science.

「科学の否認」とは、まず何より近代社会一般に認められている理性主体としての「私」・すなわちコギトから出発する近代的世界観・世界構築のとりあえずの廃棄であり、その際強調されるのは、「近代的世界観・世界構築」の、学祖フッサールが言う「括弧入れ」より寧ろ、「私」を最初からコギトとしてみてそこから出発することの批判である。メルロ＝ポンティは次のように続ける。

「私とは、私の身体とか私の〈心的現象〉(psychisme)とかを決定するさまざまな因果関係の結果または交錯ではない。私は自分のことを世界の一部だとか、生物学・心理学・社会学の単なる対象だとかとは考えるわけにはゆかないし、たとえそれが科学によって知られたものであっても、まず私の視界から、つまり世界経験(expérience du monde)から出発して私はそれを知るのであって、この世界経験がなければ、科学の使う記号もすっかり意味を喪くしてしまうであろう」(ibid.)。

「私」というものを、「私の身体」あるいは「私の〈心的現象〉」であるかのように「因果関係」によって説明する、「生物学」「心理学」「社会学」にみられるような「科学」の捉え方をメルロ＝ポンティは批判する。「私」はまだ「近代科学」が描いてみせる「世界」から演繹されるその「一部」ではない——フッサール・ハイデガーの「現象学」が言う、「世界内存在」「生世界」をそのような意味に常識的に理解するとしたら誤りである——。そもそも、そうした「科学」や科学が作り出す「世界」が「世界経験」から出発して生み出されるのであって、私にとって「世界」そのものである「世界経験」から出発するならそれは、「私」というものが「私の身体」あるいは「私の〈心的現象〉」として科学的因果的に捉えられる以前の、そうした科学それ自体がそこから生じてきた元になった「世界経験」でなければならない筈である、そうメルロ＝ポンティは言う。「科学の全領域は生きられた世界のうえに構成されている」のだから、まず哲学が最初に問題にすべきは、「まず何よりもこの世界経験を呼び覚まさねばならない」ということである。「科学とはこの世界経験の二次的な表現でしかない。科学は知覚された世界と同一の存在意義をもってはいないし、また今後もけっしてもつことはないであろう」(PPⅢ/4)

このように強調するメルロ＝ポンティが見据えている「現象学」の困難——フッサール現象学を余儀なく「矛盾」に陥れ、ハイデガー存在論思想もがそれを克服できていないとメルロ＝ポンティが考える困難——の本質は、何なのであろうか。とりあえずここではそれを——フッサールが繰り返し「還元」と言いながら脱しきれずにいた問題、ハイデガーが存在論的に「存在」に向かうと言う中で脱しきれずにいる問題として——「科学」の本質である「因果関係による説明」を脱すること、と理解しておく。

問題は、その原初の「世界経験」に、科学的すなわち「因果関係による」のではなく、

とりあえず言うておけば「現象学的に」立ち還ることの「困難」である。

「——私とは一個の〈生物〉ではないし、それどころか一人の〈人間〉または〈一つの意識〉でさえもないのであって、動物学とか社会解剖論とか帰納心理学とかがこれらの自然的ないし歴史的所産に認めている諸性格も、すべて私には属していないのである。むしろ、私とは絶対的な源泉であって、私の実存は私の経歴からも私の物理的・社会的環境からも由来したものではなく、逆に私の実存の方がそうしたものの方にむかって行き、それらを支えるのである。なぜなら、私こそがこうした遺産〔経歴・環境〕を〈私にとって存在する〉ようにさせ（したがってまた、存在するという言葉が私にとってもち得る唯一の意味で、〈存在する〉ようにさせ）、それをわが身に引き受けることを選ぶからであるし、あるいはまた、私こそがその地平を私にとって存在するようにさせるからであって、私からその地平までの距離がその地平線そのものに属する一つの特性ではない以上、もしもその距離に目を走らせる私というものがそこに居なかったならば、その距離も消滅してしまうことであろう。科学的な見方によれば、私は世界の一契機ということになるけれども、こんな見方は、いつも幼稚で欺瞞的である」（PPⅢ/4）。

—je suis non pas un <être vivant> ou même un <homme> ou même <une conscience>, avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, —je suis la source absolue, mon existence ne vien pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fait être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon don't la distance à moi s'effondrerait puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. Les vue scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, ... 153

「私の視界」すなわち「世界経験」から私は出発するのであり、私の「知覚」は、そこから全てが出発する「絶対的な源泉」であるとメルロ＝ポンティは言う。「私」こそが「私の経歴、私の物理的・社会的環境」を「〈私にとって存在する〉ようにさせ（したがってまた、存在するという言葉が私にとって持ち得る唯一の意味で、〈存在する〉ようにさせ）」る（同上）「絶対的な源泉」である。「私こそが地平線〔フッサール現象学でいう「意味の地平線」〕を私にとって存在するようにさせる」（同上）のである。

見られる通り〈存在〉に向かうことが問題ではなく、逆の方向に、「私の実存の方がそう

153 訳書は *cette horizonte* を「あの地平線」としており、「*existence* 実存」の意味と併せて、サルトル・ハイデガー的な起源の「存在」として理解させるものとなっているが、メルロ＝ポンティの主張は、「私」が「地平」すなわち「地」を投射するのであり、「私」が居なかったら、諸事物、すなわち世界も「語の唯一可能な意味で」「存在する」ことはない、ということであり、正反対である。

したもの〔わたしであるもの〕の方に向かって行く」方向が問題なのである。それが「因果関係による」「説明」によっては到達されないと——それをあたかも可能であるように想定してきた「科学」を批判して——想定されねばならないところに、メルロ＝ポンティが考える「現象学」の困難がある。

「物質」としての「世界」が先在し、私はその「世界の一契機」であるという「科学的な見方」が先行することによって、「意識」の発達過程においても「そもそも世界が私のまわりに配列され、私に対して存在しはじめるようになる」という「<意識の見方>」、すなわち意識が会おうのは初めから科学的世界であるとの発想が生じることになる。が、それは「意識」の発達の事実とは違うのであって、「事物そのものへとたち帰るとは、認識〔科学〕がいつもそれについて語っているあの認識以前の世界へとたち帰ることであって、一切の科学的規定は、この世界にたいしては抽象的・記号的・従属的でしかなく、それはあたかも、森とか草原とか川とかがどういふものであるかをわれわれにはじめて教えてくれた風景に対して、地理学がそうであるのとおなじこと」(PPⅢ/4)なのである。

1-3 反省的分析批判

これまでの現象学が、近代哲学が形作ってきた、そうした科学的世界観すなわち「自然主義的態度」を「括弧に入れて」、「事象そのものへ還れ」と主張してきたのと同様にメルロ＝ポンティも、「絶対的な源泉」としての(私の)「世界経験」からの出発を主張する。しかし、そこから更にメルロ＝ポンティは、コギトから出発して構成説的に世界の構造を説明する科学的世界観の因果論的構図の問題と、その構成的主観を更に観察する、デカルト・カント的な近代哲学がとる「反省的分析」(l'analyse réflexive)の方法を根本的に批判する。後に明らかにされるように、それはフッサール現象学が最後までとどまり続けた——冒頭謂われていたように、ハイデガー存在論思想の問題もそのうちに含む——「世界」の繰り返しの「還元」の問題につながる論点である。

「以上の運動〔絶対的な源泉としての世界経験から出発すること〕は、意識への観念論的な還帰などとは絶対に別のものであって、純粹記述の要請は、科学的説明の方法を排除すると同時に、また反省的分析(l'analyse réflexive)の方法をも排除する」(PPⅢ/5)

メルロ＝ポンティが、「意識への観念論的な還帰」と批判するデカルト・カントの近代哲学は、「主観ないし意識を世界から〔反省〕分離した」ことで、「世界」を「夢・幻」ではなく、「存在するものとして捉える」ためには、まず「あらかじめ自分を存在するものとして経験する」ことが必要となった。「意識、つまり私にとっての私の絶対的現実性」・明晰判明性が条件としてあって初めて「物」は「存在」し得るのだし、ものが連結されているのも意識の「連結の行為」のおかげである。しかし、「世界」の実際から言えば、そうしたアプローチは全て「記述」以上の「説明」「分析」、すなわち新たな付加・「構築」でしかないものであって、「カントにおいて、意識の統一性は世界の統一性と正確に同時的であったし、

またデカルトにおいても、その方法的懐疑は「実は」われわれから何ものをも奪いはしなかった」のである。「世界全体は、すくなくともわれわれの経験という資格においては「最初から在って」、コギトのなかに再統合され、コギトとともに確実なものとされて、ただく……についての思惟>という指標を身にまとうようになっただけなのだから」。(同上)

だから、「デカルトにあって世界の確実性は「実際には」コギトの確実性とともを一挙にあたえられたことであろうし、カントもわざわざ「コペルニクスの転回」などについて語ることもなかったであろう」とメルロ＝ポンティは言う。なぜなら「反省的分析は、われわれの世界経験から出発しながらも、その経験とははっきり異った可能性の条件としての主観「超越論的統覚」へと遡るものであり、それなくしては世界が存在しなくなるような普遍的綜合を示すもの」(PPⅢ/5)だからである。「そのかぎりでは、反省的分析はわれわれの世界経験に密着することをやめ、[その経験についての]報告「記述」に代えて再構築「説明」「分析」を行うもの」(PPⅢf./5～6)なのである。

以上メルロ＝ポンティは、自身の「現象学」の出発点においてまずフッサール以来主張されてきた「近代科学」に対する批判の必要性を繰り返すのに続けて、「反省」「反省哲学」に対する批判の必要性を主張する。その意図が問題である。

続けてメルロ＝ポンティは、哲学が「現象学」として「記述」すべき「世界」とは何であるかを説明する。

「世界というものは、それについて私のなし得る一切の分析に先立ってすでにそこに在るものであって、にもかかわらず世界を、諸感覚を結び付ける一連の綜合作用から派生させ、もって物の展望ととするのは人為的であろう」(PPⅣ/6)

Le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire et il serait artificiel de le faire dériver d'une série de synthèse qui relieraient les sensations, puis les aspects perspectifs de l'objet,

「反省的」分析すなわち「綜合作用」は、「諸感覚を結び合わせ、つづいて対象の展望的な諸断面を結び合わせようとする」が、「諸感覚」すなわちセンス・データも「展望的な諸断面」も既にそれ自体反省的分析の所産でしかないことをメルロ＝ポンティは批判している。(同上)

「反省的分析は、あらかじめなされてあるはずの構成の道をただ逆方向から辿っているだけだと思い込んでおり、聖アウグスティヌスの言う「内面的人間」、すなわち自分自身のことである一つの構成する力と合体するのだと思い込んでいる」(ibid.)

L'analyse reflexive croit suivre en sens inverse le chemin d'une constitution

préetable et rejoindre dans <l'homme intérieur> comme dit saint Augustin, un pouvoir constituant qui a toujours été lui.

「反省」は、存在と時間との手前に逆時間的・逆因果関係的に遡って、そこに存在する「不死身の主観性」に自分自身をまつりあげ、そこから「世界」を再度再現できる —— 「あらかじめなされてあるはずの構成の道をただ逆方向から辿っているだけ」 —— と信じられている（同上）。なぜならその時「反省」は、自らの出自の真相を忘れてしまっているからである（同上）。

先回りして言えば、メルロ=ポンティがフッサールの現象学にもハイデガーの現象学にも同調できないのは、そこで言われる「還元」が、逆時間的・逆因果論的に世界の起源に戻れると無条件に想定されていることである。既に『行動の構造』を通じ、「意識の発達の歴史」について、それが連続的・因果的ではない、不連続的・非因果論的な「構造の再構造化」、ゲシュタルト・チェンジの行程を辿ることを見ているメルロ=ポンティにとってそれは、単なる想定の間違ではなく、事実としての「世界の在り様」なのであった。

後にまさにそれを「こども」の発達の過程として辿りなおすことになるメルロ=ポンティが —— 「ソルボンヌ講義」 —— 「反省」に求めるのは、反省の内容の吟味ではなく、「反省」が何から生まれているか、その出生を確かめることである。

「私が反省を始めたとき、私の反省は非反省的なものについての反省であった」 (ibid.)
J'ai commence de réfléchir , ma réflexion sur un irrefléchi,

すなわち、「反省を始めた」とき、すでにそこには「非反省的なもの」すなわち「地」としての「世界」が、同時相即に、在ったのであり、「反省」はそれについての新たな思惟、再構築でしかない。「反省」は「そこで一つの全くの創造、意識構造の新たな変化としてあらわれてくるのであって」（同上）、「反省」は断じて世界を離れて自身の内に遡行しているのではなく、実際は新たに「存在する世界」を「創造」している「知覚」の運動、それが「反省」の実際なのである。

そうだとすれば、「世界」をその都度再構築している「反省」にではなく、「現象学」は、ありのままの「現実」「世界」の「記述」を目指さなければならない。「現実」は記述すべきものであって、構築したり構成されたりしてはならないもの (ibid.) なのである。

「そのことは結局、知覚 (perception)」というものは、判断とか諸行為とか述定作用とかの、秩序化する綜合作用などと同一視するわけにはゆかない、とすることを意味する」 (PP IV/7)。

「絶えず私の知覚野は、反映する光や、かさかさという音や、うつろいやすい肌触りな

どで充たされている」。「私はそれらのものを知覚のコンテキストに正確に結びつけることはできないでいるにもかかわらず、それらをけっして夢と混同することもなく世界のなかに一挙に配置している」。「また絶えず私は諸物をめぐって夢み、事物や人々について想像をめぐらしているが、その場合、それらのものの現前はコンテキストと両立しがたいというわけでもないのに、にもかかわらずそれらは世界と混ざり合うこともなく、世界の前方に、想像の舞台のうえにある」(PP IVf/7)。

「現実」「世界」は、「私」が「構築」したり「連結」したりしなくても、既に一定のまとまり・秩序をもってそこに在る。「現実是一个の鞏固な織物であって、最も意外な現象でも〔現実的な現象として〕抱え込み、最も本当らしい想像物でも見抜くのに、何もわれわれの判断を待ちはしない」(PP V/7)。

それをそのまま映し出しているのがメルロ=ポンティの考える「知覚」である

「知覚は世界についての科学ではなく、それは一つの行為、一つの態度決定でさえもなく、一切の諸行為がそのうえに浮き出してくるための地なのであり、したがって一切の諸行為によってあらかじめ前提されているものである。世界とは、その構成の法則を私が手中に握ってしまっているような一対象などではなくて、私の一切の思惟と一切の顕在的知覚(図)とのおこなわれる自然としての場であり領野である」(PPV/7~)。

La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présumée par eux. Le monde n'est pas un objet dont je possède par devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites.

メルロ=ポンティが考える「現実」とは、一切の諸行為がその上に「図(toutes mes perceptions explicites)」として浮き出してくる「地(le fond)」であり、「知覚」である。

「思惟」を含めた一切の諸行為は、「知覚」を前提する。私の一切の思惟と顕在的知覚が行われる「自然としての場(le milieu naturel)」「領野(le champ)」すなわち「知覚」が「世界」である。

「真理」は、アウグスティヌス以来、デカルト、さらにカントの超越論哲学に至るまでそう考えられたように、「<内面的人間>のなかだけに<住まう>のではない」。内面的人間などというものは存在しないのであって、「人間はいつも世界内にあり、世界のなかでこそ人間は己を知るのである」「常識のもつ独断論や科学のもつ独断論から離れて己れ自身に帰るとき、そこに見いだされるものは、内在的真理の奥の院ではなく、世界へと身を挺している主体なのである」(PPV/8)。

以上のように、自身の思想展開のマニフェストである『知覚の現象学』の序文を、現

象学の常同である近代科学批判から始めたメルロ＝ポンティは、しかしそこから更に近代哲学が依拠してきた「反省」の立場に対する批判へと進んで、「反省」の立場それ自体は「世界」を一步も離れるものではないこと、あくまでそれは「知覚」の中で、「知覚」を一步進めただけのものにすぎないとして、自身の現象学は、その「知覚」から出発することを主張する。デカルト・カント主義的な近代哲学が主張してきた理性主体＝コギトの立場も、なんら「世界」を離れた特権的・俯瞰的な視点ではなく、「知覚」の中の、他の視点と並んで主張される、一つの視点であるに過ぎない。

こうした徹底した「知覚」の立場に立つメルロ＝ポンティの現象学は、「生活世界」に立ち返って「世界」の成立を構想し直すべきと主張したフッサール最晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』に基づくものであり、その立場からすれば、前期中期フッサールの「還元」主義の立場は、それが主観の内における客観性の成立を説こうとするものである限り、実は科学主義的な「反省」の立場を一步も抜けていないと言われねばならない。

本稿序論での教育哲学の問題に少し触れておくと、メルロ＝ポンティが評価していたとされるワロンの児童心理学が、近代科学主義的なピアジェの児童心理学・発達段階論を批判していた、とされる点は、現象学的にも十分評価できる。ただ問題は、メルロ＝ポンティが、従来の現象学の常套であった近代科学批判から更に、フッサール（ハイデガー）現象学では不十分だった論点として、独自に因果論的発達図式の批判 —— 『行動の構造』で示された「構造の再構造化」に基づく —— 、反省的図式批判を強調している点である。その点でメルロ＝ポンティがワロン児童心理学をどう見ていたかの検証が必要な筈なのである。先回りしていえば、ソルボンヌ講義「おとなから見たこども」という構図は、まさに「反省」図式そのものの問題、ということが出来るからである。

1-4 現象学的還元批判

フッサールの「有名な現象学的還元 (la reduction phénoménologique) の真の意味」(PPV/8) についてメルロ＝ポンティは、それは次のようなものであると言う。

フッサールが未発表の論稿でも繰り返し「<還元の問題性>」を取り上げ、時間を掛けて検討したのは、フッサール自身がなおその解決に満足できなかったからであり、「還元」を「超越論的意識への還帰」として、「意識のまえでは世界は絶対的な透明さのうちに自己展開するようになり、一連の統覚作用 —— それは実は哲学者が結果から遡って再構成するものだが —— によって〔世界は〕徹頭徹尾生気づけられている」(PPV/7～) という考え方に納得がいかなかったからであると、メルロ＝ポンティは言う。

メルロ＝ポンティは、このフッサールの「超越論的意識への還帰」についてたちいて検討する。

「たとえば、赤についての私の感覚は、感覚された或る赤の表示として統覚され、感覚

された或る赤の方はこんどは一つの赤い表面の表示として統覚され、一つの赤い表面の方はさらに一つの赤いボール紙の表示として統覚され、最後に赤いボール紙は一つの赤い物、たとえばこの本の表出または射映として統覚される、と〔フッサールは〕言う。これは或るヒュレーを高次の現象を意味するものとして捉えること、すなわち意味付与 (Sinn-gebung)、意味作用なる能動的操作ということになろうし、この意味作用こそが意識を定義づけるもので、世界とは<世界という意味> (signification monde) 以外の何ものでもない、ということになろう。かくして現象学的還元は、〔徹頭徹尾〕観念論的なものとなってしまう」(同上)。

「知覚」において現われる「赤」が、フッサールが言う「意味付与、意味作用なる能動的操作」により、ある本の表紙として統覚されていく過程はメルロ＝ポンティによれば、「還元」ではなく、それ自体「意味付与」であり、「世界」を「<世界という意味>」に変える新たな「知覚」「創造」であって、その限り「現象学的還元」は、「世界」という「客観性」への「還元」ではなく、「世界」に「私」が意味を付け加える「観念論的」なものであると批判されなければならない。

「現象学的還元」が「観念論的」「主観的」なものに過ぎなくなることを避けようとしてフッサールが主張する「超越論的観念論」では、「世界」は、たとえば「ピエールとポール」のような別人格の間においても「超越論的」に「共有される」、「一つの価値的統一体」と「看做され」、この「統一体のなかでは」、「共有」という定義にしたがって「兩人のもつ展望がたがいに重なり合い」、各々の「意識が〔それに基づいて〕交流する」とされる。各々の「世界の知覚」が同じ一つの「世界」の知覚でありうるのは、「共有」されている「価値的統一体」に基づいて「前人称的な諸意識」によってそれが作られるからであり、その立場からは、「意識の交流」は、「そもそも意識とか意味とか真理とかの定義そのものによって要求されていることなので、あらためて問題に」はならない。「私が意識であるかぎり」つまり「私にとって或る物が意味をもつそのかぎり」では、「私」は「<他の>意識から区別され」ない。「われわれはみな誰でも〔同じ〕世界への直接的な現前」であり、「この世界は諸真理の体系として、定義そのものにより単一なもの」(PPVI/8-9) だからである。

「こうして首尾一貫した超越論的観念論というものは、世界からその不透明性と超越性を奪い取ってしまう。」(PP VI/9)

Un idéalisme transcendantal conséquent dépouille de son opacité et de sa transcendence.

明らかなようにメルロ＝ポンティは、前期及び中期フッサールの還元主義を、それが「知覚」から離れて「世界」の成り立ちを構成的に説明し得るとする「反省」の立場と重なりうるものとみて批判している。各々の「世界の知覚」が、「知覚」の成立に先立って、「共

有」された「価値的統一性」に基づく「前人称的な諸意識」によって構成される「世界」を踏まえることによって、共通するというフッサールの理論的前提が、メルロ＝ポンティにとっては非現実的な想定であり、「意識」以前に存在するとされる「前人称的な諸意識」—— フッサールによれば、意識の「ノエシス」的成分 —— の想定の理論的根拠が問われねばならないのである¹⁵⁴。

「超越論的世界」とされる「不透明性と超越性 (son opacité et de sa transcendance)」が剥ぎ取られた「世界」すなわち「共有された価値的統一性」は、「まさにわれわれが自分の心に表象しているその当のもの」であるとフッサールは言い、この場合のわれわれについて、「人間としての、あるいは経験的主観としてのわれわれではなくて、われわれが誰でもみなただ一つの光であるそのかぎりでのわれわれ、われわれが<一者>を、分割することなく、それを分有しているそのかぎりでのわれわれ」(同上)であるとでも言うしかなくなるのが問題である。

コギトから出発するフッサールの超越論的観念論が理論上陥らざるを得ないアポリア—— 「世界」の共通性の問題、「他我」認識の問題 —— に対してフッサールが取った理論的対応の困難、その非現実性 —— 一人一人の「私」が、超越論的な「われわれ」としては「透明」な「われわれ」である(ハイデガーの「共存在」「合一」にも繋がる) —— に対してメルロ＝ポンティは、フッサール自身もそれについて「満足していなかった」に違いないとしつつ批判する。

1-5 現象学的還元論の問題、「合一」としての「われわれ」、消去される他者

「反省的分析は、世界の問題とおなじく他者の問題をも無視する。というのは、反省的分析の立場では、意識の最初の立ち現われと同時に、もう〔他者や歴史を通り越して〕普遍的真理に到達する権利上の力をも私のなかに出現させてしまうからであり、ここでは他人も、また個性 (eccéité) も、位置も身体ももたないため、<他我> (l'Alter) とく自我 > (l'Ego) とは、〔超越論的観念論の立場では〕諸精神のきずなとされる真なる世界のなかで、ただ一つのものでされてしまうからである」(PP VI/9)

フッサール「超越論的観念論」の本質でもある「反省的分析」の立場では、「世界」の問題も、「他者」の問題も、理論的定義上「無視される」。「他人」も「個性」も、「位置」も「身体」も持たないことから、「他我」と「自我」とは「ただ一つのもの」とされてしまうことが問題である。つまり、メルロ＝ポンティの現象学が問題と考えるのは、「自我」と「他我」の問題であり、各々の「個性」の問題 —— これまで看過され続けてきた ——

¹⁵⁴ メルロ＝ポンティは、このフッサールの「前人称的な諸意識」すなわち意識の「ノエシス」的成分を「身体的なもの」と捉えなおすが、それをあくまで「知覚」内在的なものと見做して、「知覚」の成立に先立って「知覚」を構成する「超越論的なもの」と考えるフッサールの立場を、「反省」的なものとして批判する。フッサール理解については、榊原哲也『フッサール現象学の生成 —— 方法の成立と展開』(東大出版会 2009) 参照。

— それらが「位置」を持ち、「身体」を持つ問題、「諸精神の絆とされる真なる世界」ではない「現実」「世界」で、それらが「ただ一つのもの」とされはしない、という「事実」の問題である。

ハイデガーの存在論思想も含め、「還元」主義的な「超越論的観念論」にあつては、その理論的想定において本質的に本来の「他者」がもつ「個性」「現実性」——すなわち、それらが実際に持つ絶対に異なるそれぞれの「位置」、それぞれ個々別々の「身体」——が、ことごとく消し去られて問題にされないことが問題なのである。「反省的分析」の構図そのままに「還元」された「ノエシス」に純化された主観性は、しかしそこから「世界」「他者」を自ら構築する主体であり、そうである限り理論的に、「いかにして<我れ>が<他者>を思惟し得るかを了解することも、さして困難でなくなるわけで、それというもの、<我れ>と、したがってまた<他人>とは、諸現象の織目のなか〔現実の中〕で捉えられるのではなく、それらは現実に存在するものというよりはむしろ価値上のもの（valent）、ということになるからである」（PP VI/9）。

「世界」を「諸真理の体系」として「単一」なものと捉え、「不透明性と超越性」を奪ったことと同様に、「反省的分析」は理論上「他者」についても問題としないことこそが問題であるとメルロ＝ポンティは述べる。「超越論的観念論」が主張する、「普遍的真理」を構成する「私」は、「個性」も「位置」も「身体」も持たず、「諸精神の関係性である真なる世界」において、同様の規定を受けることになる「<他我>」も「<自我>」もその限り「ただ一つのもの」「合一」としてあり、「存在するというよりはむしろ価値上のもの」でしかない、とメルロ＝ポンティは批判する。そうである限り、「<我れ>」と「<他人>」の「顔」や「所作」の背後に本来ある「隠れたもの」や、「私」の「手の届かないどんな風景」も、もはや存在しないのである、とメルロ＝ポンティは言う。（PP VII/10）

「〔理論上「他我」と「自我」は「一つのもの」であるはずなのに〕にもかかわらず、フッサールにとっては、周知のように他者の問題がはっきりと厳存しており、<他我>とは一つの逆説なのだ。つまり、もしも他者というものが私に対する彼の存在の彼方で真に対自として存在しているとするならば、また、もしもわれわれは相互に他に対して存在しているのであって、べつに双方ともが神に対して存在しているわけではないとするならば、われわれはおたがいに他にたいして現象するのでなければならぬし、また、彼の方も私の方も或る外部というものをもちかねばならぬし、また、<対自>（Pour Soi）の展望——私に向かつての私の視界および他者自身に向かつての他者の視界——とは別に、<対他>（Pour Autrui）の展望——<他者>に向かつての私の視界および私に向かつての<他者>の視界——が存在するのでなければならぬ。」（PP VI/10）

フッサールの「現象学的還元」、「超越論的観念論」からは出てくるはずのない「他者」の問題が、しかし当のフッサールのなかでは「はっきりと厳存している」。その「他者」は、

これまでの「現象学的還元」や「超越論的観念論」における「反省」によって把握される「価値上のもの」ではなく、「私」にも「他者」にも「たがいに他に対して現象」し、「或る外部」をもち、「<対他>の展望」つまりたがいに「視界」を向け合う「他者」であると、メルロ＝ポンティは考える。そして、「<対自>の展望」と「<対他>の展望」とは「単純に並列」されることはなく——もし、「並列」になってしまえば「他者が見るのは私ではなく、私が見るのは他者ではない」ことになってしまう——あくまで「私」が見る「他者」は「私の外部」であり、「他者の身体は他者自身」でなければならないと、メルロ＝ポンティは主張する（同上）。

「<自我>と<他我>とのこうした逆説、こうした弁証法が可能となるためには、どうしても<自我>と<他我>とが〔超越論的観念論が想定するように〕一切の内属から解放されるのではなく、〔例えば私は私の身体を持ち、他者は他者の身体を持つといったような〕己れの状況によって規定されているのでなければならない」（PP VII/10）。

換言すれば、哲学は、近代哲学あるいは超越論的観念論がそう想定したように、「我れへの還帰」によって完結するのではなく、「私」の「展望」の内に、「反省」による「私自身への私の現前」だけでなく、さらに或る「他者」——「<異邦人的傍観者（spectateur étranger）>」（同上）——の可能性をも見いだすのでなければならないと、メルロ＝ポンティは言う。「私が自分の実存を体験する瞬間」であっても、また「反省の最尖端」であっても、依然としてなお私には、超越論的観念論が主張するような「私を時間から超脱させるようなあの絶対的な密度」になど至らないのであり、私のなかには本来、私が時間から発していることによる「一種の内的な弱み（faiblesse）」が見いだされるのであり、この弱み、すなわち「己れが属する状況」のために私は「絶対的に個人である」というわけにはゆかなくなると、私は「人間たちのあいだの一人の人間として、あるいはすくなくとも諸意識のあいだの一つの意識として他人たちのまなざしに曝される（m'exposé au regard des autres comme un homme parmi les hommes ou au moins une conscience parmi les consciences）」のである。（PP VII/10-11）

メルロ＝ポンティは、「コギト」が「知覚」——諸環境における「己れが属する状況」、すなわち己の身体や他者が属する「世界」——を軽んじ、私自身にしか手に届かぬものとして「<我れ>」を想定してきた点を批判する。「コギト」を、「私がつけている私自身についての思惟、すくなくともその究極的な意味ではあきらかに私だけが持っている私自身についての思惟（la pensée que j'ai de moi-même et que je suis évidemment seul à en avoir au moins dans ce sens ultime）」と定義してきたことが問題であるとメルロ＝ポンティは言う（PP VII/11）。

「他者が単なる空語とならないためには、私の実存が、私のもっている実存するという意識に断じて還元されてしまっはならず、私の実存は、私の実存について他人のもち得る意識をも含み、したがってまた、自然への私の肉化と、少なくとも一つの歴史的状況の可能性を含むのでなければならない。コギトは私を状況のなかであらわにすべきであって、ただこうした条件においてのみ、超越論的主観性も、フッサールの言うように、一つの相互主観性 (intersubjectivité) となり得るであろう。」 (PP VII/11)

Pour qu'autrui ne sont pas un vain mot , il faut que jamais mon existence ne se réduise à la conscience que j'ai d'exister ,qu'elle envelope aussi la conscience qu'on peut avoir¹⁵⁵ et donc mon incarnation dans une nature et la possibilité au moins d'une situation historique. Le Cogito doit me découvrir en situation, et c'est à cette condition seulement que la subjectivité transcendental pourra, comme le dit Husserl, être une intersubjectivité.

1-6 本来の反省、本来の還元

確かに「<省察する自我>」は、「自分を世界および諸物から区別することもできる」。しかし、「このようにして見いだされたコギタチオ〔思惟すること〕も、たとえそれが客観的な時間・空間のなかには場をもたないにしても、現象学的世界のなかには場所をもたずにはいられない」。「因果関係によって結ばれた諸物または諸過程の総和としての世界も、あらためて私の一切のコギタチオの恒常的な地平として、私の自己定位のための必然的基準となる一つの次元として、<私のなかに〔「私」という「知覚」＝「地」のなかに>もういちど見いだされる」(ibid.) のでなければならない。メルロ＝ポンティが考える本来の還元は、「他者」が居る、湧出するままの「世界」への還元である。フッサール(ハイデガー)現象学では、「反省図式」の問題が未解明であったために、理論上生身の「他者」が消されてしまっていたことが問題なのである。

以上の分析から、メルロ＝ポンティは「真のコギト」について定義する。「真のコギト」は、「主体の実存」として「主体のもっている実存するという思惟」で定義される(ハイデガー)ことはないし、「世界の確実性」を「世界についての思惟の確実性」に変えてしまいはしない(フッサール批判)。「世界そのものを世界という意味ととり替えてしまうこともない。逆に、それは私の思惟そのものを破棄できぬ一つの事実として認め、私を<世界内存在>(être au monde)として見いだすことによって、あらゆる種類の観念論を排除することができるものなのである」(同上)。

見られる通り、近代哲学が想定した「反省」の立場に立つこと、すなわち「コギト」からの出発は現実遊離的な虚構であり、実際には「真のコギト」すなわち「私の思惟」は、「知覚」としての「世界」の関係性の内であって、不透明な他者との関係を含む、その意

¹⁵⁵ 不要。誤植と思われる。

味での「<世界内存在>」において在る。「われわれは徹頭徹尾世界と関係していればこそ、われわれがこのことに気づく唯一の方法は、このように世界と関係する運動を中止することであり、あるいはこの運動とのわれわれの共犯関係を拒否すること（フッサールがしばしば語っているように、この運動に参加しないで *ohne mitzumachen* それを眺めること）であり、あるいはまた、この運動を作用の外に置くことである」。(PP VIII/12)

メルロ＝ポンティが考える真の哲学的立場すなわち「現象学的還元」、「反省」の立場は、「常識や自然的態度のもっている諸確信を放棄することではなくて —— そのどころか逆に、これらの確信こそ哲学の恒常的なテーマなのだ —— むしろ、これらの確信がまさにあらゆる思惟の前提として<自明なものになっており>、それと気づかれないうで通用しているからこそ、その世界と関係する運動を中止する」(同上) ことである。「還元」についての最上の定式は「世界を前にしての<驚異> (*étonnement devant le monde*)」である(PP VIII/12)。

「反省とは、世界から身を退いて世界の基礎としての意識の統一性に赴くことではない。反省はさまざまな超越が湧出するのを見るためにこそ一歩後退するのであり、われわれを世界に結びつけている指向的な糸を出現させるためにこそそれを緩めるのであって、反省は世界を異様で逆説的なものとして啓示するからこそかえってただそれだけでも世界についての意識なのである」(PP VIII/12)。

メルロ＝ポンティは言う。フッサールも陥った「一切の誤解の根元」は、「世界を見てこれを逆説として捉えるまさにそのためには、世界とのわれわれのなれなれしさを断ち切ってしまわねばならぬ」と考えてしまったこと、「このような断絶がわれわれに教えるところは、世界の無動機的な湧出以外の何ものでもありえない」と考えてしまったことにある(同上)。

これに対し本来の「還元」とは、「世界とわれわれとの関係」を何も断ち切らないことであり、「世界」そのものをそのまま捉えることである。

「還元の最も偉大な教訓とは、完全な還元は不可能だということである」(*Le puls grand enseignement de la reduction est l'impossibilité d'une redaction d'Ycomplète*) (PP VIII/13)

「ここにこそ、フッサールが還元の可能性について、たえずあらためて問い直していた所以がある。もしもかりにわれわれが絶対精神だったならば、還元は何の問題も含まないものであろう。ところが逆に、われわれは世界の内に存在しているのであるから、われわれの反省さえもが自分の捉えようとしている時間的流れのなかにみずから身を漬けているのであるから（フッサールの言うように、反省は流れてゆく *sich einströmen* ものであるから）、われわれの一切の思惟を包摂するような思惟などは存在しないわけである。」(同

上)

フッサールが未発表論稿でも繰り返し語っているように、「哲学者とは永遠の開始者なのである」(同上)。それが意味するのは、哲学が「自らがかつて語り得た真実のことをさえも既得のものとは看做すべきではない」ということであり、「哲学とは己れ自身の端緒がつねに更新されていく経験である」ということでもある。「哲学は、他でもないこの端緒を記述するところに在る」ということであり、「徹底的な反省は自分自身が非反省的生活に依存していることを意識しており、この非反省的生活こそ、反省の端緒のかつ恒常的かつ終局的な状況である」ということである(同上)。

1-7 本質、本来の還元、形相的還元、知覚の本質

メルロ＝ポンティは、フッサールの〈本質〉の観念も、フッサールが考えた「現象学的還元」「超越論的観念論」と同様に誤解されていると主張する。フッサールによれば、「一切の還元は、超越論的であると同時にまた必然的に形相的(eidetique)——本質的——」である。世界知覚を哲学的に検討する際には、「世界定立」と「われわれを取り巻いている世界への関心」を止め、「世界」への「参加(engagement)の手前に退き」、「参加それ自体を光景として現出させ」、「われわれの実存の事実からわれわれの実存の本性にまで、現存在(Dasein)から本質(Wesen)にまで移行しなければならない」とされる(PP IX/14)。

しかし「あきらかに、本質は目的ではなくて手段」であり、「世界」への「参加」こそが「了解され概念にまでもたらされねばならない」ものであるとメルロ＝ポンティは言う。この「参加」こそが一切の概念的定着をひきよせる。「本質」を経るということは、メルロ＝ポンティによれば、「哲学」が「本質を対象とする」ということを意味するのではなく、われわれの「実存」「世界知覚」があまりに「世界」にとり込まれていて、「世界のなかに投げ込まれているそのときにはそうになっている自分を認識することができないがゆえに、「自分の事実性を認識し捉えなおすためには、まず理念性の領野を必要とする」ということである(同上)。

「理念性の領野」すなわち、意識するために必要な足場をメルロ＝ポンティは言語の「意味」に見いだそうとする。しかしメルロ＝ポンティが考える、言語の「意味」は、論理の意味を研究していたウィーン学派が主張するような——「〈意識〉」は、「存在そのもの」ではなく、「ゆっくり手間をかけて出来上がった一つの意味」であり、「〈意識〉」という言葉の意味の使用については、「意味論的発達の過程でこの意味を決定するのに貢献した数多くの諸意味をあらかじめ顕在化」した後に慎重に行われなければならない——歴史的存在ではないとして、メルロ＝ポンティは次のように言う。(同上)。

「意識という言葉なり概念なりが言語上の獲得物としてついにわれわれのものとなるまでに〔その歴史において〕どんな意味の変遷があり得たにせよ、われわれとしては、この

言葉なり概念なりが指示しているものに到達するための一つの直接的な手段をもっている
のであり、つまり、われわれはわれわれ自身についての経験を、すなわち、われわれ自身
であるこの意識についての経験をもっているのであって、この経験に基づいてこそ言語の
もつあらゆる意味も測定されるのであり、この経験があればこそ、まさに言語がわれわれ
にとって何ごとかを語ろうとすることもできるようになるのである。」(PP X/15)

本来「本質」は、「経験の持つ生き生きした一切の諸関係を同伴して来る」(同上) ので
あり、現象学は「本質を存在から分離」させないのである。

「分離された本質とは、言語上の本質にすぎない。言語の機能によってこそ、本質が一
つの分離状態で存在するようになるのだが、この分離ですらも、実のところは見かけ上の
ものにすぎぬのであって、それというのも、言語によって分離された本質といえども、や
はり意識の前述定的生活のうえに基づいているのだからである。」(同上)

「<意識の本質>を求めるということは、…私への私のこの実際の現前、つまり私の意
識という事実そのものをあらわにすることだし、この意識の事実そのものこそが、けっき
ょくは意識という語や概念が言表しようとしているところのものでもあるのだ。<世界の
本質>を求めるということも、一旦言説の主題にまで還元されてしまったあとの、観念上
の世界などを求めることではなくて、一切の主題化に先立ってわれわれにとって在る、事
実上の世界をこそ求めることである。」(PP X/15-16)

「意識の本質を求めると」形相的還元は、メルロ=ポンティによれば、「世界というものを、
それがわれわれ自身への一切の還帰に先立ってあるそのとおりの姿で出現させようとする
決意なのであり、反省というものを、意識の非反省的生活と同等なものにしようとする野
心なのである」(PP XI/16)。

「私は世界を指向し、それを知覚する。もしも私が感覚主義的に、そこにあるのは<意
識状態>だけだと言うならば、あるいは、もしも私が私の知覚と夢とを区別するのに〔何
か外的な〕<規準>をもってしようとするならば、私は世界という現象を捉え損なってし
まうだろう。なぜなら、そもそも私が<夢>と<現実>について語ることができ、想像と
現実との区別について問いを發することができ、また<現実的なもの>を懐疑に委ねるこ
とができるからには、こうした区別が分析に先立ってすでに私によっておこなわれている
はずだからである。私自身、想像界についても現実界についても一つの経験をもっている
はずだからである。」(同上)

「知覚」すなわち「世界」を意識するために必要な「理念性の領野」を求めてメルロ=

ポンティは、その獲得のために世界を離れるのではなく、「言語」の「意味」を「理念性」として依拠しながら、「世界」「知覚」の内にわれわれは「真理」と「非真理」を区別する「理念的なもの」を既にもう「世界」「知覚」のうちに経験していると考え。問題になるのは、「<現実的なもの>についてのわれわれの始元的な知を顕在化することであり、世界の知覚をば、われわれの真理の観念を永久に基礎づけるものとして記述することだからである」(PP XI/16-17)

「したがって、われわれはほんとうに世界を知覚しているかどうかは問題にすべきことではなくて、むしろ逆に、世界とはわれわれの知覚している当のものである、と言うべきである」(PP XI17)

「錯覚」について語るができるということは、「あらかじめすでに錯覚を錯覚として認めていた」ということである。「錯覚」について語るができたということは、既にもう「おなじ瞬間に真なるものと証明されるような知覚」を認めているという意味である。そうメルロ＝ポンティは言う。「懐疑」とか「誤謬を犯す懸念」の存在は、同時に誤謬を誤謬として捉えるわれわれの能力の存在を認めているものであり、「われわれが初めからすでに真理のなかにいる」ことの証明である(同上)。

「知覚の本質を求めるということは、知覚というものをあたまから真なるものと前提することではなくて、[知覚を] 真理へと接近する[プロセス]であると定義づけると宣言することである」(同上)。

「世界」とは、「私が思惟しているもの[思惟の対象]でなくて私が生きているもの」である。「私は世界へと開かれ、世界と疑いようもなく交流しているけれども、しかし私は世界を所有しているわけではなく、世界はいつまでも汲みつくし得ないもの(inépuisable)なのだ」(PP XII/17)。

「一つの世界が在る」とか、「世界というものが在る」とかいう、普段いつも問われている主題を、「全的に合理づけることはけっしてできない」。「世界のもつこうした事実性こそ、世界の世界性をつくっているもの、世界を世界たらしめているものなのである…」(PP XII/18)。

1-8 志向性の概念

以上の分析を基にメルロ＝ポンティは、フッサールの「志向性(intentionnalité) 観念」の分析に進む。

フッサールが<作用志向性>(l'intentionnalité d'acte) に対し、<作動的志向性>

(l'intentionnalite operante, fungierende Intentionalität) とを区別したのに対し、メルロ＝ポンティは、前者は、われわれの判断や意思的な態度決定の指向性のことで、カントの『純粋理性批判』が語っていたのも同じものであると言う。それに対し、後者の「作動的志向性」は、「世界およびわれわれ生活の自然的かつ前述定的〔前言語的〕統一をつくっているもの、客観的認識のなかでむしろわれわれの欲望、評価作用、われわれ風景のなかにより一そうははっきりとあらわれるもの、われわれの認識がその正確な翻訳たろうとしている元のテキストを提供してくれるもの」であり、それはまたカントも『判断力批判』で取り上げざるをえなかったものである (PP XIII/19-20)。

そう考えるとき、「人間の意識」に「外からその目的を与えるような一つの絶対的思惟」すなわち「コギト」を「反省」の立場に立って与える必要はもはやないとメルロ＝ポンティは言う。「人間の意識を二重化する必要はもはやない」(PP XII/19)「むしろ、意識それ自体を世界投企として認めることが必要であり、かくして意識は世界へと運命づけられたものとなり、意識は世界を包摂したり所有したりはしないで、たえず世界へと向かってゆくことをやめないものとなるわけである」(同上)。

「倦むことなくわれわれに自己を告知しつづけているという形をとるわれわれと世界との関係というものは、分析によってより明瞭となるようなものではない。したがって哲学も、われわれをしてこの関係に注目させ、この関係を確認させること以外のことはできないのである」(PP XIII/20)

「<指向性>」についての以上の拡張された概念を基にするならば、「現象学的<了解>(comprehension)」は、「超越論的観念論」や「還元」が目指したような「<真にして不動な性質>」だけに局限されている、古典的<知>(intellection)」に局限された「世界」の構成とは区別されねばならない (PP XIII/20)。

「現象学は一つの発生的現象学となるはずである」(同上)

la phénoménologie peut devenir une phénoménologie phénoménologie de la genèse.

メルロ＝ポンティが考える現象学は、世界の知的な静的理解を齎すものではなく、情動も含めた「知覚」の全体を不断に追いつける「発生的現象学」となる。「発生的」の意味は、「物質」の認識も、「歴史」「未来」の認識も、「真理」の認識も、すべての発生を、その背景となる「地」を含めて「知覚」から捉え、すべてを「知覚」において「<了解する>」ことである。それらを「図」として、背景としての「地」も含めて「<了解する>(comprendre)」とは、故に「全体的な志向を奪還する」ことである。奪還されねばならない「全体的な志向」とは、「諸事物が表象としてとる姿」、先の例で言えば、「知覚物の<諸特性>」や「無数の<歴史的諸事実>」や「学説によってもたらされた<諸概念>」等の「図」だけでは

なく、「小石とかガラスとか蜜蝋の塊とかの諸特性のなかに、また一つの革命におけるあらゆる諸事実のなかに、また一人の哲学者のあらゆる諸思想のなかに」、それぞれの「図」の、それが成立している背景の「地」も含めた「それ独自の存在仕方」の全体のことであると、メルロ＝ポンティは言う。

改めて、本稿序論での議論をここで思い出しておけば、メルロ＝ポンティの現象学が目指したのは —— フッサール・ハイデガーの現象学が目指した「本質」「存在」に深まるというのとはいわば逆方向に —— 湧出する世界の「現象」というどんな意味づけより以前のいわば表面に徹底して深まるという逆説、それを「知覚」として「図」が可能になる「地」として捉えること、であった。メルロ＝ポンティの現象学は、その意味で、最初からフッサール超越論的観念論もハイデガー存在論も批判しつつ、それを乗り越えるべく反対の方向に進むべきことを主張している —— 「発生的現象学」 —— 。

もし後期に至ってメルロ＝ポンティがそれを再転換したとするならば、それ相応に、『知覚の現象学』の総てを最初から書き直すプランが遺されなければならなかったはずだが、それは存在しない。あるのは、フッサール現象学に倣うとメルロ＝ポンティ自身が言うように、繰り返し「現象」「世界」すなわち「知覚」に立ち戻って、その都度哲学を深化させるための、逐次の微修正のプランである。後期に「芸術論」が盛んに触れられたように見えてもそれは、因果論的歴史論を批判して構造論的に修正された真理論に基づく —— はじめから「発生的現象学」と構造を同じくすることによる —— 比喻を深める言及であると言われねばならないだろう。

教育哲学の問題と絡めていえば、故に後期「芸術論」から「ソルボンヌ講義」を読む前に、『行動の構造』『知覚の現象学』を通じて到達されたメルロ＝ポンティ独自の「現象学」「発生的現象学」の立場から教育学が検討された可能性が探られねばならない。さしあたり「序文」のここまでの議論を踏まえていえば、近代科学的な因果論的発達論ではない、「構想の再構造化」論として「発生現象学」的に考えられなければならないし、「反省的分析」の立場ではなく —— 完成されたコギトによって構築された科学的世界観を前提して、「こども」の「知覚」すなわち「他者」不在のまま、予め用意された「透明」な「われわれ」へと合一させる発達心理学的近代教育学ではなく —— 「おとなから見たこども」を現象学的に再検討し、全体的真理へではなく、逐一の「知覚」の「創造」を「発生的現象学」的に見ていくような教育学が構想されねばならなかったはずである。3年間という期間は、その十全な展開には十分ではなかったとしても、『行動の構造』『知覚の現象学』からのメルロ＝ポンティ独自の現象学の発展に、確実に沿いながら立てられた原理的見通しのうえで構想は立てられたに違いなく、後年更にそれが踏まえられて、繰り返し「知覚」からの再出発する現象学的哲学の糧となったことが検討されなければならない。

1-9 発生的現象学、歴史、出来事

メルロ＝ポンティによれば、「現象学」は「発生的現象学」として、その意味で歴史学と

重なりながら、それを超えて常に「知覚」の全体性に立ち戻らなければならない。そこから従来の歴史哲学に対する批判をメルロ＝ポンティは行う。

例えば、文明のなかに歴史家が見だすべきものは「ヘーゲル的な意味での〈理念〉であって、つまり、客観的思考によって捉えられるような物理＝数学的な法則ではなく、〔一人の人間の〕他者や〈自然〉や時間や死にたいしてとられた一つの独自の行動の定式であり、ある一つのやり方でなされた世界の形態化」である。「歴史の諸次元 (dimensions)」が見いだされるとすれば、そのように捉えられたそれぞれの個々の総体においてしかないと、メルロ＝ポンティ言う。

「こうした歴史の諸次元との関係では、或る意味をもたないような人間の言葉や所作は、たとえ習慣的に、ないしは迂闊になされたものにしろ、一つとして存在しないのである」(同上)。「私の疲労による沈黙や或る大臣の放言」もやはり「一つの意味をもつのであって」、というのもそれは「状況にたいする或る種の態度決定」を表わしているからである(PP XⅢ/21)。要するに、安易な「歴史」を描いてみせることにメルロ＝ポンティは、徹頭徹尾反対しているのであって、常に「知覚」の全体に立ち返ること以外に「歴史」が成立することはないと、主張しているのである。その意味で物語られる「歴史」ではなく、個々の「知覚」における「出来事」に立ち還ることが重要なのである。

「或る出来事が近くから見られた場合には、またそれが生きられているその瞬間においては、なるほどすべてが偶然に動くように思われる。…しかし、さまざまの偶然のあいだで相殺作用がおこって、その結果、これらの無数の諸事実が集成され、そこから人間的状況に対するある一つの態度決定の仕方、すなわち言表できるまでにくっきりとした輪郭を具えている一つの出来事が、描き出されてくるのである」(PP XIV/21)

「偶然に動くように」思われる「局所的な情勢」が「決定的」に見えたのに対し、そのような「偶然のあいだで相殺作用がおこって」、「無数の諸事実が集成され」、そこから「人間的状況にたいする或る一つの態度決定の仕方」が、「くっきりとした輪郭を具えている一つの出来事」として言表されるとメルロ＝ポンティは考える。したがって、歴史を「イデオロギー」や「政治」「宗教」「経済」のいずれかから「了解」するのではなく、また「学説」を「その表明された内容」や「著者の心理や彼の生活上の出来事」のいずれかから「了解」を始めるのではなく、「同時にあらゆる仕方で了解」しなければならないのである。「すべてが一つの意味をもっており、われわれはすべての諸関係のもとに同一の存在構造を見いだす」と、メルロ＝ポンティは言う(PP XIV/21)。

「実存のなかにもまた共存のなかにも、純粹偶発事などは存在しない」のであり、「実存も共存もともにさまざまの偶然を同化して、これを合理化してしまう」ものであるため、「歴史というものは現在の瞬間のなかで分割不可能であると同様に、継起のなかでも分割不可能である」。「偶然」と思われるいくつもの「諸事実」が重なり合い、「人間的状況」へ

の「態度決定」がはっきりとみえるようになり、「言表できる」ような「出来事」として現われてくるのが「歴史」の実相なのであるから、その意味で「歴史」を「分割」することはできない。

「ほんとうは、同時にあらゆる仕方ですべてが一つの意味をもっており、われわれはすべての諸関係のもとに同一の存在構造を見いだすのである。以上に挙げたどの見方も、それらをバラバラにしてしまうのでなければ、また、歴史の根柢まで降り下って各展望のなかに顕在化されている実存的意味の独自の核に到りつきさえすれば、すべてが真実なのである。」(PP XIV/21)

「現象学」すなわち「哲学」が問題にすべきなのは、「分割」して捉えられた「歴史」ではなく、「同時にあらゆる仕方ですべてが一つの意味をもっており、われわれはすべての諸関係のもとに同一の存在構造を見いだすのである。以上に挙げたどの見方も、それらをバラバラにしてしまうのでなければ、また、歴史の根柢まで降り下って各展望のなかに顕在化されている実存的意味の独自の核に到りつきさえすれば、すべてが真実なのである。」(PP XIV/21)

メルロ＝ポンティによれば、ヘーゲルの歴史観を「頭で逆立ちして歩む」ものと批判したマルクスが、「歴史」を個々一人一人の「出来事」から出発させたのは正しい。しかしマルクスの立場も「足で歩む」と言いながら、依然「歴史」の立場に止まっている。「われわれは歴史の<頭>にも<足>にも心を奪われるべきではなくて、その全身にこそ専念すべきなのである」と、メルロ＝ポンティは言う (PP XIV/21)。

「或る学説についておこなわれる経済学的な説明も心理学的説明もすべて真理であって、それというのも、思想家といえども彼が現にあるところのものから出発してでなければ、けっしてものを考えないものだからである」(PP XIV/21-22)

たとえば「或る学説」が生み出されたという「出来事」に対し、現象学的反省を施し、その「<言わんと欲する>ところ」すなわち「意味」を明らかにできるとすれば、「ただその反省が当の学説の由来およびその外的説明と接合し、その学説の諸原因および意味を一つの実存構造のなかへ置き直すことに成功した場合だけ」(PP XIV/22)である。フッサールのいう「<意味の発生> (Sinngeneses)」は、そこで生じる。「了解と同じく批判もまたあらゆる面で遂行されていかねばならない」。すべての「出来事」が、故に「歴史」である。「実存のなかにもまた共存のなかにも、純粹偶発事などは存在しない」。「それというのも実存も共存もともにさまざまな偶然を同化して、合理化してしまうものだからである」(同上)。

すべての「出来事」が「歴史」である故に、「歴史」を「知覚」の全体から分割することはできない。「歴史」というものは現在の瞬間のなかで分割不可能であると同時に、継起のな

かでも分割不可能である。「その根本的な諸次元との関係のもとでは、歴史上の一切の時代がただ一つの実存のさまざまな表出として、あるいはただ一つのドラマのさまざまな挿話としてあらわれて、しかもそのドラマには結末というものがあるかどうかもわれわれには解らぬのである」(同上)。「現象学」は、あくまでそれを「出来事」として浮かび上がらせる。

1-10 合理性、意味、間主観性(「他者」理解の問題)

「われわれは世界内に存在しているのだから、われわれは意味へと宿命づけられているのであり、われわれは歴史のなかに名称をもたぬことは何一つ為しも言いもできない」(PP XIV/22) そうメルロ＝ポンティは主張する。

「世界」並びに「合理性」の概念に関し、「極端な主観主義と極端な客観主義とを接合させたこと」が「現象学の最も重要な収穫」であると、メルロ＝ポンティは言う(同上)。

「合理性(rationalité) —— 「世界」すなわち「諸経験」が理性的に説明され得る意味をもつこと(の経験) —— 」とは、「それが開示される場としての経験相互に正確に重ねられるもの」、すなわち自他の諸経験相互の内に開示される一つの「意味」である(PP XIV/23)。

「何らかの合理性が在るということは、つまりはさまざまの展望がつき混ぜられ、さまざまの知覚が互いに確かめ合って、そこから一つの意味がたち現われてくる、ということである」(PP XV/23)

したがって、そのように間主観的・間「知覚」的にたち現われる「意味」は、それだけ「きり離され、＜絶対精神＞とか實在論的意味での世界とかまで変形させられてしまっはならない」(同上)。それはあくまで「知覚」の内において、「知覚」相互の間で読み取られる限定的「統一」である。

「現象学的世界とは、何か純粹存在といったようなものではなくて、私の諸経験の交叉点で、また私の経験と他者の経験との交叉点で、それら諸経験のからみ合いによってあらわれてくる意味なのである」(PP XV/23)。

故に、「意味」は、「主観性ならびに相互主観性ときり離すことのできないものである」。「この主観性と相互主観性とは、私の過去の経験を私の現在の経験のなかで捉え直し、また他者の経験を私の経験のなかで捉え直すことによって、その統一をつくるものである」(同上)。

経験に先行する「哲学者の省察」すなわち「合理性」が先在する等と考えることは否定

されねばならない。同じく、「<省察する自我><不偏不党の傍観者> (uninteressierter Zushauer)」の先在も否定される。哲学者は、実際には「世界や他者や自分自身を思惟し、それらの間の諸関係を把握しようと努めている」のであり、その際していることは——先在する超越的なものを問うているなどといったことではなく——実は常に「みずからイニシアティブをとって「自分を確立し」、理性的説明を確立している」のである。「そのイニシアティブ自体も、予め存在の中に保証を持つものではなく」「われわれの歴史を引き受けようとする実際の能力のうえに存在する理由を持ち、依存するのである」。要するにメルロ＝ポンティが言いたいのは、「意味」理解は、せいぜい「自分」の経験、「知覚」の歴史からの「理性的説明」の確立に基づいて、限定的に「他者」すなわち他の「知覚」の間で、かろうじて「統一」として成立するに過ぎない、ということである。「自他」を超える「意味」「ロゴス」があり得ないことの批判強調は、そうした理解の現れである。

「真の理解」として相互主観性、全き自他の「合一」が追及されてきたのは、因果論的＝目的論的真理観によるものだし、それを支えてきた因果論的＝目的論的時間論を踏まえた歴史観によるものであるとしてメルロ＝ポンティは、根本的にその立場を批判する。「湧出する世界」としての「知覚」に立ち戻って、逐一それを問題にしていく「発生的現象学」の時間論的立場においては、「知覚」はそれ自体、逐一の「創造」である。その、従来の近代科学的真理観を脱した真理論の観点から、「知覚」の創造性の時間論的構造の同一性という限りで、「発生的現象学」は「芸術」と重なる。

「現象学的世界とは、先行しているはずの或る存在の顕在化ではなくて地の創設であり、哲学とは、先行しているはずの或る真理の反映ではなくて、芸術とおなじく一つの真理の実現なのだ」(PP XV/23)

Le monde phénoménologique n'est pas l'explication d'un être préalable, mais la foundation¹⁵⁶ de l'être, la philosophie e'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité.

1-11 哲学

「合理性〔世界が理性的に説明され得る意味をもつということ〕」を、問われなければならないような「問題」と考えてしまうことが誤りである。そう考えるから、「合理性の背後に」「合理性から出発してわれわれが演繹的に決定したり機能的に証明したりせねばならぬような、或る未知のもの」が存在するように考えてしまう。実際には、「先在する唯一のロゴス〔理性的に説明され得る意味〕」と考えられてきたものは、「世界そのもののこと」な

¹⁵⁶ 本稿は「存在の創設」と訳される *la foundation de l'être* を「地の創設」と訳すことを提起しておく。ここで言われている「真理 *vérité*」が、直前で近代哲学的な存在観を否定して定義し直されていたことを考えるなら、「芸術と同じく一つの真理の実現」も、「芸術」を特権的行為視することは誤りであり、日常世界における世界の「現実化 *la réalisation*」にアクセントを置いて読むべきである、と考える。本稿が主張するように、所謂「後期」思想は、既に「初期」から十分展開されていることの証左でもあり、また後期芸術論も知覚論の延長上で読まれるべきことの根拠である。

のである (PP XV/23)。

「哲学」もまた世界が存在する条件としての「可能的前提」を構成する営み等といったものではなく、「哲学者」もろとも「世界」に含みこまれて展開される「顕在的、現実的なもの」にはかならない (p23-24)。どんな「説明的仮説」も「われわれがこの未完成の世界を捉え直してこれを全体化したり思惟したりしようと努める行為そのもの」より以上に網羅的で全体的、判明であることはない。実際に経験されていることは、「われわれは諸経験の接合というこの驚嘆すべき事実」を、われわれが「たえず目撃している」ということであり、「したがって、それがどのようにおこなわれるかを、われわれより以上に知っているものは誰もいない」。なぜなら「われわれこそがこの諸関係の結び目だからである (nous sommes ce nœud de realtions)」 (PP XVI/23-24)。

「世界」「理性〔理性的に説明され得る意味・合理性をわれわれが経験できる能力〕が存在するということの根拠を「世界」以前に「問う」のは誤りである。それらの「存在」が「神秘」として「世界」の外に問われねばならないのではない。「世界」「理性」が「知覚」「世界」のうちで、現にいま行われていること、「定義され得る」ことが「神秘」である、そう言いたければ言ってよい。

「われわれは自分の運命を手中に握っており、われわれは反省によって、つまり同じことだが自分の生命を賭けた一つの決意によって、自分の歴史に責任を負うようになる」のであって、「問題なのは、この反省あるいは決意としての、実践されることによって己を確証する一つの断固とした〔暴力的〕行為なのである」 (PP XVI/24)。

「<公準という地盤>のうえに立つとされているあらゆる知 —— 究極的にはそれも「世界とのわれわれの交流」に根拠を持つのだが —— 」と違い、「知覚」すなわち生きられている「世界」以前にどんな「根拠」も想定しない「現象学」は、「自分自身を根拠として」、「世界」の開示そのものに立ち会うしかない。「現象学は世界の開示として、自己自身に根拠をおいており、言い換えると、自己自身を基礎づける」。とはいえ「哲学もまた歴史の中にあるのであって、〔あらゆる他の知と同じように〕哲学もまた同じように世界及び構成された理性を用いている」。ということはつまり「哲学は、自分があらゆる知識にさし向ける問いを、自分自身にもさし向けなければならない」「哲学は、自分を無限に二重化していくことになる」。「哲学は、このように、フッサールも言うように、一つの対話、あるいは無限の省察となる」。「自分の意図にあくまで忠実にとどまる限り、哲学は、自分が一体どこに行くかをけっして知らない」 (PP XVI/24-25)。

「こうした現象学の未完結性と、いつも初めからやり直していくその歩みとは、挫折を意味するのではなく、不可避なものなのである。なぜなら、現象学は世界という神秘と理性という神秘とを開示することを任務としているからである」「現象学は一つの学説或いは一つの体系であるよりも前に一つの運動である、というのはでまかせでも偽りでもない」 (PP XVI/25)

「現象学はバルザックの作品、プルーストの作品、ヴァレリーの作品、あるいはセザンヌの作品とおなじように、途切れることのない辛苦である——おなじ種類の注意と驚異をもって、おなじような意識の厳密さをもって、おなじ意志、すなわち世界や歴史の意味をその生まれ出づる状態において捉えようとする(*la même volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant*) 不断の辛苦であることによって」(PP XVI/25)。

第二章 『行動の構造』から『知覚の現象学』へ

メルロ＝ポンティの思想体系：その構想と展開

前章第一章で確認した通り、メルロ＝ポンティの現象学はその最初から、フッサール（ハイデガー）現象学を超えるものとして構想されており、フッサール（ハイデガー）現象学に欠けていたものとして展開されたその核心は、近代科学の基礎を成してきた近代哲学の因果論図式であり、コギトから出発する反省図式の批判であった。メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』「序文」で批判していたように、フッサール（ハイデガー）現象学が「合一」する「われわれ」に収斂して現実の「他者」—— 予測不能な「不透明さ」を伴う生身の「他者」—— を欠く原因が、反省図式に基づいてコギト・「思惟する私」から展開されるその透明な理論的世界構築にある限り、メルロ＝ポンティが繰り返し追及したのはその点でこそあったはずであり、メルロ＝ポンティ思想解釈の「定説」が言うような、「後期」にメルロ＝ポンティは初期中期の知覚論を捨ててハイデガー的存在論に深まったというのは、そもそも最初から探求の方向が逆である、とすることができる。

教育哲学においても、その「定説」に基づいて、「後期」芸術論等からソルボンヌ教育学を解釈することが試みられてきたが、「定説」が崩れれば、改めて初期『行動の構造』『知覚の現象学』からの「ソルボンヌ講義」への展開を検討してみることが重要になる。

とりわけフッサールの「還元」思想の批判から導き出された非因果論的な発達図式の必要性は、ワロンが近代科学的なピアジェ児童心理学を批判した論点に重なって、メルロ＝ポンティがソルボンヌ講義においてどのような「児童心理学」を考えていたか——ワロンの児童心理学とそれはどこまで重なって、どう違うかを検証するために——注目されるどころだが、メルロ＝ポンティ自身はそれを、当時の近代科学的な心理学、生理学の問題を批判検討した『行動の構造』『知覚の現象学』を通じて構想していたことは明らかである。

本章では、改めてメルロ＝ポンティの最初の著書『行動の構造』にまで遡って、そこで明らかにされたことが何であったか、そこで展開された「意識の発達の歴史」の理解は、どのような形で非因果論的発達論——前章『知覚の現象学』「序文」で明らかにされた概念で言えば「発生的現象学」的——であるのか、確認しておきたい。

2-1 『行動の構造』：執筆の経緯と主題

メルロ＝ポンティは、1938年に『行動の構造』を脱稿後（公刊は招集により遅れて1942年）、『知覚の現象学』を1945年に公刊する。メルロ＝ポンティ自身は、『知覚の現象学』を主論文に、『行動の構造』を副論文として同1945年博士号を請求、授与されているが、二著を巡っては、その内的連続性の有無を巡って既に生前から解釈者の意見の相違が見ら

れた¹⁵⁷。それは、『知覚の現象学』で明らかにされたメルロ＝ポンティの思想体系をどのようなものとして理解するかに関わり、またとりわけ没後直後からの、伝記作者によるメルロ＝ポンティ思想の三分区 —— 初期・中期・後期思想 —— に先導されて、「後期」メルロ＝ポンティは、「初期知覚論を去って存在論へ」と転回したとする見方が一般化して、「初期」の体系構想である『知覚の現象学』が体系としては極めて未完成、不十分なものとする先入見が先行、それに影響された可能性が高い。それに準じて、『行動の構造』はより一層体系的には不完全な、たかだか当時の心理学批判の集成でしかないとする見方が一般化し、二著の内的関係が一層見失われたと考えられる。所謂メルロ＝ポンティ思想展開の「定説」によれば、後期の存在論への転回 —— ハイデガー後期存在論への接近 —— をもって漸くメルロ＝ポンティ本来の体系構成上の出発点が形成されたと見做されるわけである。

他方 —— 序論第二節で紹介したように —— メルロ＝ポンティの思想は体系的にも『知覚の現象学』の時点で十分完成していたとして、その立場から、『行動の構造』は十分な内的連続性をもって『知覚の現象学』を準備し、そこで準備された思想体系は、『知覚の現象学』で展開され、いわゆる「後期」の存在論への深化もその当初からの体系プランの具体的展開にほかならないとみる解釈の可能性がある¹⁵⁸。

本稿は、後者の立場からメルロ＝ポンティの思想展開を連続的・体系的に考え、『行動の構造』『知覚の現象学』から「ソルボンヌ講義」への連続性を考えていくが、その妥当性を明らかにするためにも、まずは『行動の構造』の概略を辿り、『知覚の現象学』との連続性を考えるのに必要な限りでの主要論点を明らかにしておきたい。次いで次章で『知覚の現象学』の全体像を明らかにする¹⁵⁹。

あらかじめ述べておくと、『知覚の現象学』を準備する目的で構想された『行動の構造』

¹⁵⁷ 木田元『メルロ＝ポンティの思想』（1984 岩波書店）42頁以下参照（以下、（木田 ）とのみ略記して、括弧内に頁数のみ記す）。例えばメルロ＝ポンティ自身が『行動の構造』第二版以降の序文として採用したヴァーレーンは『行動の構造』の主題と『知覚の現象学』の主題は「ある意味で同じ」としている（SC 1f）が、序論でもふれたようにメルロ＝ポンティの哲学界デビューと言ってよい1946年のフランス哲学学会での報告後の「質疑応答」では、ハイデガー思想寄りの視点からの質問が相次いで、『知覚の現象学』と『行動の構造』の関係問題（「構造の哲学」としての連続性）は問われることがなかった。Cf. 『メルロ＝ポンティは語る —— [1946 フランス哲学学会報告] 知覚の優位性とその哲学的帰結 —— 』菊川忠夫訳（1981 お茶の水書房）37～74頁参照）。

¹⁵⁸ 実川敏夫『メルロ＝ポンティ超越の根源相』（2000 創文社）

¹⁵⁹ とりわけ『知覚の現象学』の従来のスタンダードな解説 —— 木田元『メルロ＝ポンティの思想』 —— が、「後期」ハイデガー後期存在論を意識したメルロ＝ポンティの存在論的深まりに至って始めて本格的に取り上げられることになったとする傍証としてとりあげる諸論点が、実際には既に『知覚の現象学』で扱われており、真相はむしろ逆に、既に初期以来考えられてきた論点の、傍証として逐次ハイデガーが取り上げられるのであり、所謂「後期」思想とされるものは、初期思想の繰り返しの「現象学」的再考として、それをより深めるものとして考えられたのではないか、その点を確認するために、『知覚の現象学』については、特にその全体像を概観する。

の主題は¹⁶⁰、「行動」の発達の歴史を辿り直し、「構造」の生成、より高次の構造への「再構造化」の過程の分析を通して、「人間的秩序」の段階としての「知覚」の出現を見届けることにあるが、そこから『知覚の現象学』へのシフトにおいて、体系構成上最も重要と思われる概念規定が、「身体」と「心」の規定である。

メルロ＝ポンティ現象学・身体論思想の以降の一貫したキー・コンセプトと言うべき「身体」と「心」の概念について、『行動の構造』の結論部においてメルロ＝ポンティは、次のように規定している。

「が、この〔心身の〕二元性は実体の二元性ではない、言い換えれば、心と身体概念は相対化されなくてはならない。つまり交互に作用しあう化学的構成要素の塊としての身体が存在するし、生物と生物学的環境との弁証法としての身体があるし、社会的主体と集団との弁証法としての身体があるのであり、さらには、われわれの習慣でさえも、すべて各瞬間の私に感知されるとは限らない身体なのである。これら諸段階の一つ一つは、前段階のものに対しては<心>であり、次の段階のものに対しては<身体>である」(SC227/311f.)。

「身体」とは、「既に辿られた道程の全体、既に形成された能力の全体、常により高次の形態化の行われるべき既得の弁証法的地盤」であり、「心」とは「そのとき確立される意味」のことである (SC227/312)。

以上のような「心身」の規定が『行動の構造』全体を通じてどのように構築されていくのか、以下その概略を辿りながら、明らかにしていきたい。

2-2 『行動の構造』の主題と目的・心理学批判と近代哲学批判

『行動の構造』と『知覚の現象学』との関係について、メルロ＝ポンティ自身は次のように述べている¹⁶¹。「『行動の構造』の課題は] 知覚する有機体とその環境との諸関係を現代の心理学や生理学の示唆を受けつつ描き出す」ところにあり、有機体が発達において「知覚」の発生に至るその歴史を辿り直すところにあつたが、「『知覚の現象学』という著作においては、我々はもはや知覚行為の出現に立ち会うのではなく、この知覚行為 *conduite perceptive* そのもののうちに身を据え、そこで主体とその身体とその世界との間の特異な関係の分析を追及する」。

メルロ＝ポンティ自身の説明によれば、『行動の構造』は、行動の発達の歴史において「知

¹⁶⁰ メルロ＝ポンティの哲学の出発点がバルクソンの知覚論にあったことは、木田、前掲書、第一章 46 頁以下、参照。また知覚論の展開において当時風靡していたフッサール現象学から当時の心理学に対する現象学的批判の必要性を学び取ったメルロ＝ポンティに大きな示唆を与え具体的な検討材料を提供したと思われるのは、亡命学者でリヨン大学の同僚、心理学者ギュルヴィッチであったことについては、澤田哲生『メルロ＝ポンティと病理の現象学』（2012 人文書院）40 頁以下参照。

¹⁶¹ マルシャル・ゲルーに手渡された、コレージュ・ド・フランス立候補用研究主題メモ。
(木田 46) (Geraets 4)

覚的行為」がどのように出現してくるかを科学的＝外部観察者の視点で見定めたものであり、『知覚の現象学』は「知覚体験」を「知覚行為」それ自身の内部から捉え直し、内部観察者の視点から「知覚」を、「世界－内－存在」「歴史－内－存在」としてのその現実に定位し直して——生の運動としての前人称的な身体主体の視点で——「私」と「身体」と「世界」とのあいだの科学主義的視点からではない「発生現象学的」分析を追及する現象学的試みである。

『行動の構造』の構成は以下の通りである。

目次

序論

第一章 反射行動

序論 生理学における客観性の定義と反射の古典的概念。実在的分析と因果的説明の方法

第一節 反射の古典的考え方と補助仮説

- 一 所謂「刺激」なるもの
- 二 興奮の場所
- 三 反射回路
- 四 反応

第二節 ゲシュタルト学説における反射の解釈

- 一 凝視反射。興奮の相互関係及びその反応との関係
- 二 帰結
- 三 この帰結の検証。特に半盲症における機能の再組織と代償
- 四 反射の生物学的意味

第三節 結論

- 一 <形態ゲシュタルト>と言うカテゴリー
- 二 形態と言うカテゴリーは余計であろうか、そして生理学が十分に発達すれば、神経活動は物理的タイプの諸関係の交錯に還元されるだろうか
- 三 形態と合目的背う。記述的カテゴリーとしての秩序

第二章 高等な行動

第一節 パプロフの反射学とその諸要請

第二節 行動の「中枢領域」と機能局在の問題

- 一 機能局在の問題において一般に認められている幾つかの結論
- 二 これらの結論の解釈——統制の概念はこれらの結論を説明するに十分であろうか
- 三 結論

第三節 行動の構造

- 一 学習——学習を、神経系における相互に外的な出来事の連合として解釈するわけ

にはいかない

二 行動の構造の記述

結論

第三章 物理的秩序、生命的秩序、人間的秩序

序論 ゲシュタルト学説は、実体論の持つ様々な二律背反を乗り越えようとする。が、実際は、「ゲシュタルト」についての哲学的分析を欠いているため、再び実体論に逆戻りしている。

第一節 物理学における構造

- 一 実証主義に反対して、物理的世界にも構造があると主張するのはいかなる意味で正しいか
- 二 しかし構造は、「自然」の中にあるのではない
- 三 構造は意識にとって存在する

第二節 生命的構造

- 一 物理的系に対する生命的ゲシュタルトの独自性。新しい弁証法の契機としての有機体と環境
- 二 「理念」としての有機体
- 三 有機体における、機械論 - 生氣論の二律背反を超えた意味の統一

第三節 人間的秩序

- 一 意識の生活
- 二 本来の人間的意識
- 三 心理学における因果的な考え方に対する反論。構造の用語によるフロイト主義の解釈
- 四 「心的なもの」とか精神というのは実体ではなくて弁証法ないし統一形式である。——「唯心論」と「唯物論」の二者択一をいかにして彫刻すべきか。——行動の構造としての「心的なもの」

結論

第四章 心身の関係と知覚的意識の問題

第一節 古典的解答

- 一 素朴的意識とその経験論的實在論
- 二 感覚的なものについての哲学的實在論
- 三 科学の似非デカルト主義
- 四 知覚的意識のデカルト的分析
- 五 批判主義の考え方——知覚の主知主義的理解によって解答された心身関係の問題

第二節 自然主義というものには一理もないのか

- 一 これまでの所説が超越論的態度に導くというのは、いかなる意味においてか。——意味の三秩序として定義された<物質>・<生命>・<精神>

二 しかし、われわれの結論は批判主義的なものではない。

三 意味の場としての意識と体験流としての意識は区別すべきである

A 外的知覚

<物という現象>——<自己の身体という現象>——<根源的経験としての知覚野への還帰。誤謬ではあるが一理ある実在論>

B 誤謬というものと心的及び社会的構造

四 構造と意味。知覚的意識の問題。

見られる通り、『行動の構造』前半部、第一章第二章の主題は、表向きは当時の心理学が立脚する近代科学主義的な世界観構図の問題性を、現象学的視点から——心理学内部でそうした批判を展開していた新興の「ゲシュタルト理論」の知見に依拠して、その非因果論的構図を吟味しつつ——批判していくものであり、先ずは、デカルト的な客観的世界観に基づいて因果論的に、認識の「端緒」と考えられてきた「感覚」刺激と「意識」とを、因果論的に一対一関係で考える「恒常性仮説」を批判し、それに代えて主張された主意主義的心理学——「認識」は経験論が主張するように外界からの求心的刺激によってのみ成立するのではなく、それに認識主観の側からの遠心的要素、「判断」が加わって成立するとする——もまた、認識主観を世界から切り離された超越論的主観と想定する「反省図式」的構図に無批判に立脚している点で、同様、近代世界観図式に立脚した理論構を免れていないとする批判が展開される。

言うまでもなくそれは、心理学批判の形を借りた近代哲学批判の試みということができ、近代哲学における中世形而上学批判の急先鋒「経験論」として主張されてきた、認識の端緒としての「感覚」「印象」が、実際には既にデカルト的な二元論的客観的世界観構図の上で考えられた認識の理論的端緒でしかなく、真に、例えば新生児が、この「世界」と出会う端緒の「知覚」のカオスとは、既にかき離れた——例えば既に諸感覚の区別がもうなされており、客観世界の真理とされる存在を一対一に透明に映し出すものというように構成された——ものでしかないこと、またデカルトが言うようにコギトが、「我思う故に我在り」として直接与えられるように考えるのも抽象的想定であり、実際の「私」の端緒は、やはり誕生とともに——例えば感情と一体となって——「知覚」の経験を通じて徐々に段階的に与えられるものでしかない筈と考える、近代哲学に対する批判を体現するものと考えることができる。

言い換えれば、フッサールがその現象学の最後期の転回において、「生活世界」へ今一度現象学的分析の出発点を据え直さなければならないと考えた際に、従来の哲学が展開してきた端緒論は、いずれも近代哲学的な構成済みの客観的世界観に立脚するもので、そうである限りそれは現象学においても実際の「知覚体験」においても「端緒」たりえず、またそれに代えて、物理学的世界ではなく内観の心理的経験の端緒とされる「感覚」「印象」「知覚」論を出発点としようとする「主知主義的」試みもまた、心理学自体が科学主義的客観

的世界観の上に立脚している限り、心理的経験の端緒であるはずの「感覚」「主観」からして既に「経験論」的なものでしかなく、現象学が考える本来の「日常世界」的「端緒」ではなくなっている、ということである。

2-3 「構造」の哲学、「構造」の概念規定と「行動」(ベルクソン)の運動存在論

「知覚の本性研究計画」メモ

従来の心理学の客観的世界観に立脚する故の歪みを、おりしも当時心理学研究内部で興隆しつつあった「知覚」の非因果的生成＝非連続的生成を主張する「ゲシュタルト心理学」を盾に批判、解明しつつ、メルロ＝ポンティは、『行動の構造』第一章「反射行動」第二章「高等な行動」と分析を進めつつ、第三章で「構造の哲学」を論じる。

「構造の哲学」とは、「物理的秩序・生命的秩序・人間的秩序」、言い換えれば近代客観的世界観がそれぞれ切り離して考えてきた「物質(物理学的)・生命(有機体的)・精神(人間文化的)」の三つの世界次元を、ベルクソンに即してそれぞれその実体視を排し、「構造」のそれぞれ統合度の異なる三段階として、それぞれが先行の秩序を捉えなおし、より高次の全体に組み込み直す、より統合度の高い個性性を実現してゆく三階層として考え直すものであるとメルロ＝ポンティは説明する(SC 139f/198f)。近代哲学が物理的実体と精神的実体を存在と考え、その関係性を因果論的にのみ考えてきたのに対し、「構造の哲学」は、三階層の移行・統合、すなわち差異と連続性に基づく統合を考える存在論の新たな試みである。とともに、それぞれの段階での秩序が因果論的構図にではなく——因果論的構図に基づく真理論も一緒に——別のものに移行し、かつ統合されうるものであることを意味している。

そうした内容に基づけば、「行動」の発達の歴史を分析する『行動の構造』は、物理学的段階から、行動の「可換的段階」、「シンボリック形態」へと移行する——すなわち「生命的秩序」から「人間的秩序」に移行する——ことにおいて、そのまま『知覚の現象学』、すなわち行動の発展の歴史における「意識」という高次の構造の発生段階・「知覚」の発生段階に移行し、更にその先に「知覚」「身体」を超える「言語」次元の「文化的世界」への発展的移行も予示するものである。

改めてここで『行動の構造』というタイトルの「行動」の方の概念規定を振り返っておくと、先に引用したメルロ＝ポンティ自身のコレージュ・ド・フランス提出用のメモ書きで用いられた「知覚行為 *les conduits perceptives*」という語は、ベルクソンの「知覚」を「純粹認識」としてではなく「行為 *action*」の文脈の中で捉え直した知覚理論に通じることが指摘されている¹⁶²。

ベルクソンは『物質と記憶』(1896)で「知覚」を「可能的行為 *action possible*」「起動相にある行為 *action naissante*」——すなわち「行為として図化されることにな

¹⁶² (木田元『メルロ＝ポンティの思想』46頁。以下、(木田)として括弧内に頁数のみ記す)

る運動」——として捉え、「意識」を脳内の映像とする視覚優位的理解を排して、それを「運動の枠組み」のうちに置き直してみせたと、メルロ＝ポンティは言う。

1933年、研究資金申請のために書かれた研究計画メモでメルロ＝ポンティは次のように論じている——以下その「メモ」では、「知覚」を視覚表象モデルからではなく、視覚も含む感覚全般の起動に遡って（「起こりつつある行為」）、「行為」を存在の本質とする存在論的転換、すなわち「運動の枠組みに置き直す」ことをメルロ＝ポンティ自身がベルクソンから発想していることが語られている、というだけでなく、メルロ＝ポンティ最初期の問題関心が、近代科学的世界観批判と相即の心理学批判から、精神病理学への関心、英米の実在論哲学に共鳴する人文社会学的関心へと広がることが読み取られる点で、その後の思想の体系的展開を考えるのに興味深い資料である——。

「知覚の本性についての研究計画

神経学、実験心理学（特に精神病理学）および哲学の現段階においては、知覚の問題、殊に自己の身体の知覚の問題を捉え直してみることは有益なことのようと思われる。

批判主義的発想のある学説は、知覚というものを、拮がりを持たない所与（つまり<感覚>なるもの）が相互に関係づけられ、結局はそれらがひとつの客観的世界を構成するように解読されることになる知的操作だと見做している。このように考えられるならば、知覚は不完全な科学のようなものであり、間接的操作ということになる。

ところが、これに対して、ドイツのゲシュタルト心理学によって追及されている諸研究は、知覚が知的な操作ではないということ、知覚においてばらばらな素材と知的な形式とを区別することは不可能であり、<形態>は感性的認識そのもののうちに現存しているのであって、伝統的心理学の言うようなばらばらの<感覚>なるものは根拠のない過程であること、を教えているように思われる。

他方、神経学の発達には神経系の役割を明らかにし、その機能は神経流の<伝導>の機能であって、<思惟の作成>機能ではないというように次第に思われるようになってきている。こうした考え方のおかげで、神経学者は解剖学的局所に心的機能の模写を求めする必要がなくなり、その意味では心理学は<平行論>から解放されることになるが、それと同時にこの考え方は、神経系が誘発の機能として有しており、あらゆる知覚に伴うに違いない<起動相における運動>の役割をも明らかにする。こうして知覚は<運動の枠組み>のうちに置き直されることになる。視覚的所与と触覚的所与と筋感覚的所与との間の対応は、批判主義的発想の考え方からすれば、記憶と判断という知的な活動によって設定されるとされるが、ここでは逆に、神経系の働きそのものによって確保されているように思われることになる。そして、この点でもまた心理学者は、<感覚の教育>によって視覚的所与と触覚的所与との連合が漸次成立し、拮がりを持たない感覚からなる世界がかさばりを持った空間へ転じられる、といったような想像を断念するようになるはずである。

<自己の身体の知覚>に関する最近の文献は、もっと詳細に研究してみる必要があるそ

うである。一般に、感性的認識において素材と形式とを区別することは困難に思われるが、問題が自己の身体の知覚になると、その困難はもっと大きくなり、感覚には明らかに拡がりが付きまとうように思われる。精神病理学者が提起する多くの問題の中でも、肢体切断者の幻覚の問題は取り上げ直してみる必要があるであろう。

この種の着想は、もし資料の詳細な研究によって裏付けされさえするならば、知覚についての古典的な考え方に含まれている様々な要請をもう一度振り返って検討してみることが余儀なくすることであろう。他ならぬ英米に实在論的哲学も、感覚的なものや具体的なもののうちに、知的関係には還元し得ぬものの存することを強調している。知覚の世界は科学の世界に同化することの適わぬものなのである。

要するに、哲学の現段階においては、知覚の問題に関する実験心理学と神経学の諸成果の総合を試み、反省によってその正確な意味を確立し、そして、おそらくは今使われているある種の心理学的および哲学的概念を鑄造し直す必要があるであろう」¹⁶³。

見られる通り、「知覚」を「拡がりを持たない」単なる「感覚」要素と考え、それらを漸次、「連合」して「かさばりを持った空間」へ転じるような、近代哲学的なコギトと客観的物質から出発する、伝統心理学が立脚する科学的客観的世界観図式が批判されなければならない。「ゲシュタルト心理学」は、コギトによる「感覚」の「操作」と、「神経系」が「思惟」を作り出すとする伝統心理学（主知主義派、経験論派双方の）の理論上の誤りを明らかにしつつある。

同時にそれは、「知覚」の存在様態をデカルトの幾何学的な世界観に淵源する、静止する点として表象される存在であることを本質と考える、存在観・真理観そのものから考え直す根本的批判を意味し、ベルクソンにならって「神経系が誘発の機能として有している」、視覚以外のあらゆる感覚に共通の「起動相にある運動」、すなわち「運動」を「知覚」の存在様態の本質と考えるべきことを示唆しており、哲学の端緒の設定において、存在観上の根本的転轍が必要であることを示唆するものであるということが出来る。

問題は哲学の端緒をデカルト的な物心二元論的に「コギト」、或いは「物質」におくのではなく、それを二元論的区別を排したその構成・成立以前の、その意味で心身未分的な「知覚」から出発させねばならないのであり、心身がその上で「統一」されている「私」の「私」成立以前の段階から考え始めるべきであり、その上で、「精神病理学的」知見、たとえば「幻影肢」問題は特に考えるべき問題の所在を明らかにしてくれるだろうし、「英米の实在論的哲学」の人文社会学的・教育学的所見 —— ウィリアム・ジェームズ、ホワイトヘッド¹⁶⁴ —— も参考にすべき、とメルロ＝ポンティは考えているとみてよい。

2-4 ベルクソン運動存在論からフッサール時間論へ

¹⁶³ (木田 11, Geraets)

¹⁶⁴ ジェラーツによる (木田 12)。

ベルクソンの「行為」論的哲学＝運動存在論への転轍を大いに評価し、その現象学構想の基盤として継承しながら、『行動の構造』脱稿（1938）後メルロ＝ポンティは、フッサール後期哲学を集中的に研究し（ルーヴァンのフッサール文庫訪問は1939年）、『知覚の現象学』では、その時間論を後半取り入れ、「知覚」を不断の現在から現在への「流れ」と捉える、「脱自」的¹⁶⁵「超越」構造の理論にベルクソンの運動存在論を昇華したと見ることが出来る。一方で、ベルクソンの哲学そのものは、その方法論の点で、一貫して「科学主義的」すなわち物理学的因果論的「秩序」観が採られ続けることが批判される。先に「物質・生命・精神」の三層構造が、存在論的転回であると同時に、方法論上＝真理論上も、それぞれ三層の秩序の成立を「因果論的・非因果論的・芸術的」に発展させて考えられるべきであるとされた「弁証法的」理論構成の必要を考えるメルロ＝ポンティ自身の立場からの、ベルクソン哲学への批判・決別と考えることが出来る。

メルロ＝ポンティは、『行動の構造』第四章「心身の関係と知覚的意識の問題」で、「物理的および生物的自然を変容する人間活動の総体」を表すのに、ヘーゲルの用語である「労働」を用い、ベルクソンの「行為」概念を批判している。「…ベルクソンの考えている行為は、常に生命的活動、つまり有機体が自らの存在を維持するための活動であり」、「彼は人間の労働という行為のうちにも、本能が本能なりに追及しているのと同じ目標の別な追求様式しか見えていない」。「[ベルクソン自身が採用する]＜運動的メロディー＞という考え方のうちには、行動している意識や動作の内的統一・意味などについての具体的記述が見られるにもかかわらず、ベルクソンは時として純粋に運動的な行為概念に逆戻りすることもあり」、そのため、「習慣は＜精神活動の化石化した残滓＞」であるものだけにとどまり、また、自発的であるはずの「能動的行為も思考の＜運動的不随物＞に過ぎない」とされ、「意識の実践的意図」も「＜起こりつつある運動＞の意識」として謂わば機械的にしか説明されないことになる。要するにベルクソンは、「知覚を行為に近づけ」ておきながら、その行為を、科学的に、物理的運動か生命的運動として規定するにとどまり、ひいては「われわれを＜無機的個体＞に適応させよう」とすることによって、人間的な行為、すなわち「知覚」の多様な在り様を、人文社会科学的・非因果論的・芸術的に弁証法的に発展させて記述させることができていない、とメルロ＝ポンティは言う（SC174f./242f.）。それを踏まえ、木田元は、「メルロ＝ポンティが、先の〔自身『行動の構造』と『知覚の現象学』との関係について述べた〕発言のなかで、*action* という概念を避け、*conduite perceptive* [知覚行為] と言っているのも、ベルクソンの非弁証法的な行為概念への批判からであろう」¹⁶⁶としている。おそらく、『行動の構造 *La Structure de comportement* 』という用

¹⁶⁵ ここで言う「脱自」的構造は、「現在」が不断に「現在」に「超越する」フッサール後期の時間論的文脈で用いられている概念規定であり、序論で触れた教育哲学者西岡けいこが自身の教育論を構築するにあたり、メルロ＝ポンティから借りてきたとしている「脱自」論——「根源的癒合」としての「他者経験の第一層」から、「鏡像」を介して「他者から見た自分」に移行する強制的「疎外」経験を求められる「脱自」経験を教育の本質とする——とは異質のものであることは明らかである。後論『知覚の現象学』時間論の検討参照。

¹⁶⁶ （木田 48）

語の選択も、その延長上にあると考えられる。

2-5 『行動の構造』第一章「反射行動」：「個性」の階梯、物理的因果論的關係性から有機体以上の存在が形成する非因果論的關係性へ

話を『行動の構造』本文に戻すと、第一章「反射行動」第二章「高等な行動」の分析は、いずれも「知覚する有機体と環境との関係」すなわち「行動」を検討するものであり、より一般的な広い視点で見れば、特定の系^{システム}の外界に対する反応の発達の歴史を辿って、「漸進的で非連続的な再構造化」(SC147/204)の階梯を見出し、その展開上に、人間の知覚意識の発生を見届けるものであった。その構図から見れば人間の知覚意識の発生は、「個性」の発生の階梯における一項であり、その本質は細分化——例えば「自—他」の「合一」ではなく「区別」化——にあることになる。

物理学的な「系」とは、「全体から切り離された各部分に当てはまる〔独立の〕法則が一切ありえない、各ベクトルの大きさや方向が他の全てのベクトルによって決定される平衡状態ないし一定の変化の状態にある諸力の纏まり」(SC147/204)と定義される最も広範囲に物質世界全体を覆う関係性の全体、すなわち「自らの循環的因果性によって外的影響力の変形作用に抵抗する内的統一性」を形作るような、「それ自身一個の個体」(ibid.)であるような「ゲシュタルト」的「構造」である。たとえば、重力落下の法則は、「地球の周辺に比較的安定した力の場が構成されていることを表わしているのだし、またその法則の基底となる宇宙論的構造が持続する限りで妥当し、その限りでしか妥当性を持ち得ない」(SC147/205)と言える。

しかし「物理的ゲシュタルト」は決して自然の中に即自的に存在するのではない。「構造は自然の中に存在するのではなく」(SC 151/209)「意識にとって存在する」(SC 209)のである。「ゲシュタルトは実在の用語として、物理的世界の〈物〉として定義されるものではなく、認識の用語で〈知覚された纏まり〉として定義されなければならない」(SC 214)、とメルロ＝ポンティは言う。従ってここには、「外的観察者」と言われる「知覚」の契機が介在しなければならないことになる。

物理的構造、すなわち物理学的系を構成している内的原理は「平衡状態」と言うことができるのに対し、「構造が、外力の強制に屈して自らを妨げている力を弛緩せしめるに応じて、自己固有の限界を越えて働きかけ、自己の環境を自分でつくり上げるという場合」(SC 157/217)、その構造は「有機体」と呼ばれることとなる。「有機体」は、自らの平衡状態を、物理的反応関係以上の関係として作り出すから物理的相互作用を超え、「有機的行動の構造秩序は規範^{ノルム}によってしか、つまりその個体を特徴づけるあるタイプの対他的活動によってしか理解されえない」(SC163/221)と言われることとなる。「有機体」は、ユクスキュルが言うような固有の環境をそれぞれ構成するのである。「有機体は、自己にたいする事物の作用を自分で測定し、物理的世界には類のない循環過程によって自己の環境を自分で限界づけている」(SC 163/222)。

「有機体」の行動秩序が、物理的因果的反應秩序を超え、従って「規範」という新たな語の導入をもって表現されなければならないような、新たな非因果論的認識段階に進んでいのに對し、確かに動物にも光に対する「趨性」等、「反射」的行動が見られはする。しかし、そうした行動が見られるのは、個体が生の全体的環境から切り離され、不自然な、いわば「実験室的状況」に置かれた場合に限られるとメルロ＝ポンティは主張する。とりわけ神経系の中樞化が極度に進んだ人間の場合に限って、すべての刺激に常にその全存在を差し向ける代わりに、脊髓段階での局所的な反應である「反射」が起きるのである¹⁶⁷。

そこからまた、人間以外の生物が —— ないしは人間も含めて —— 破局的状況においては「趨性」すなわち「一時的に物理的系の地位になりさがる」事実から、メルロ＝ポンティは、構造の三秩序相互の關係を「低次の構造」が高次の構造に「足場を与え」、高次の構造はその低次の構造の「新しい構造化」として実現されているとみる(SC200/274)。それは或る種の「部分と全体」の關係なのだが、ただそれは、ゲシュタルトとしての構造化を経由する非連続的な、「弁証法的」關係を意味するのである以上、「高次の秩序の出現は、その完成の度合いに応じて低次の秩序からその自律性を奪い、おのれを構成する低次の各段階に新しい意味を与えるようになる」(SC 195/268)關係であり、因果論的な相互に可逆的な關係では最早ない点に留意が必要である —— その意味では、たとえ「実験室的」な破局的環境においてであれ、「生物」が固定的に「物理的系になりさがる」と言うのは言い過ぎであり、まして人間の場合にはなおさら、非常事態において「物理的系」(ないしは「知覚身体」)がその「自律性」を回復している可能性を考えなければならない事態である(例えば「幻影肢」現象) —— ¹⁶⁸。

ともあれ、この「低次の構造」と「高次の構造」との包摂關係から、更により「高次の構造」として「意識」「心」「精神」呼ばれる「構造」が「弁証法的」に出現すると考えられることは理解されよう。「人間的秩序」の段階に至って、更にその認識方法論が弁証法的に更新されなければならない必要をメルロ＝ポンティは主張する —— 先に見たように、それがベルクソン批判でもある —— 。

第二章の最後でメルロ＝ポンティは次のように述べている。「われわれはこれまでの節において、物理的世界や有機体のうちに行動が誕生する次第を考察してきた。つまりわれわれは、人間について<反省>によっては何一つ知らないかのように装い、そして人間の行動についての科学的表象に含意されているものを展開させるにとどめてきた」。意識内部の觀察からではなく、「行動」の外部觀察的類推からその意味を探ってきたという訳である。

「外的觀察者 (spectateur étranger)」(SC 175/241,199/274)と言われるこうした立場での記述はしかし、「人間的秩序」の段階、すなわち行動のうちに「意識」構造が出現し、「シンボル形態」と呼ばれる段階に達するに及んで、最早放棄されねばならないとされる。なぜなら「もしわれわれが、終始<外的觀察者>の立場に立つこれまでの記述を続行し、

¹⁶⁷ 『知覚の現象学』で、改めて「反射」概念の批判として、また「主体的意識」概念の限局性＝「知覚主体」(「地」)の先行性の傍証として参照が求められる論点である。

¹⁶⁸ シュナイダー症例を考えるときの論点の一つである。

人間的秩序をも考察していくとすれば、われわれはさしあたりそこに新たな構造が産出されているのみである。「そしてもし生命が〈内部〉の〈外部〉への現れだとすれば、意識とは先ず世界への新しい〈環境〉——なるほどその環境をこれまでの環境に還元することはできないにしても——の投入に過ぎないことになり、人類は動物の新種に過ぎないことになる」からである。

「物質・生命・精神」とされている三構造は、それぞれ「先行秩序を捉えなおし」、「新たな構造化」に齎す「ゲシュタルト」的＝非因果論的＝非連続的階層を成している。それぞれは「量・秩序・意味」を「支配的な特性」とするとメルロ＝ポンティは言い、「物質」の秩序を現わすと考えられてきた「量」を説明する「法則的説明」と、「生命」段階の「秩序」を捉える「記述的了解」の双方において、一貫して取られ得た「外的観察者」の立場は、「精神」段階で「意味」を取り扱うに至って最早不十分であるとされ、現象学的立場——即ち「知覚」の成立を「行動」の次元、「地」の地平にまで立ち返って、「知覚」を「行為」として「図」として成立させる非因果論的過程を時間論的超越として描き出すことのできる「超越論的態度」——に進まなければならない、とされる。が、これは、改めて『知覚の現象学』として行われる分析手法であるのに他ならない。

2-6 『行動の構造』第二章「高等な行動」

『行動の構造』第一章「反射行動」は、以上の「構造の哲学」を方法論として、現代の現象学的なゲシュタルト心理学派の神経生理学による古典的反射学説の批判に即して、古典的学説が依拠する「恒常性仮説」——科学主義的客観的世界観に基づき、原子論的に独立の実体として同定された各項、すなわち「刺激－受容器－興奮」相互の一対一対応を説く——では、有機体の正常な行動は表し得ないことを解明してみせている。言うまでもなくそれは、現象学的立場からの近代哲学の世界観の根本にまで立ち返っての批判を意味するのにも他ならない。

先回りして述べておけば、メルロ＝ポンティが『行動の構造』『知覚の現象学』を通じて解明した「行動の発達の歴史」を規定する「構造の哲学」は、「有機体」以上の「高等な行動」を、もはや単純な因果論的な可逆的關係で説明できるとする立場ではないのであって、「非因果論的」に「秩序」が考えられなければならない関係性、とりわけ「高等な行動」である「意識」「知覚」の発生以降は、外部観察的立場から内部観察的立場に移行して——すなわち『行動の構造』から『知覚の現象学』に移行して——「芸術的(創造的)」に「意味」が考えられなければならない関係性に、再構造化されていく弁証法的な構造生成論を展開している。

『行動の構造』『知覚の現象学』を通じてのメルロ＝ポンティの思想展開の実際がそうであるとき、「定説」が言うような「知覚論から存在論へ」という転回が行われるとすれば、それ相応の根本的な哲学観の転換が「自己批判」として語られなければならなかったであろう。そうしたものが見当たらない中で、メルロ＝ポンティが「構造の哲学」を生涯自身

の哲学的立場・現象学的立場の基本として考えていたとすれば、『知覚の現象学』の読解上の基本的視角は言うに及ばず、ソルボンヌ講義で表明された「教育学は児童心理学と重なる」という規定もそのように読まれねばならないわけで、メルロ＝ポンティが引用するワロンの児童心理学も、その点は当然批判的に差し引かれたものとして、メルロ＝ポンティの立場から評価される部分のみを切り取ってきた引用に過ぎないと考えられなければならない筈である。メルロ＝ポンティ自身の教育学に対する立場は、メルロ＝ポンティ自身の講義展開の中から見いだされなければならない、ということである。

『行動の構造』第二章「高等な行動」は、ポイテンディックやプレスナー、ゴールドシュタインら当時の現代生理学の最新の知見に依拠しながら中枢機能すなわち脳の理論の検討に進む。

先ずもって古典的心理学が近代的原子論的世界観に立脚して外界からの物理的触発として要素的に想定した純粋「刺激」は、現代生理学が批判的に明らかにしたところによれば、単純な要素的なものではなく、空間的布置やリズムとか強度等の、形態的全体的特性によってはじめて働くものであり、受容器をそちらにさし向ける有機体の運動がなければならないこと、「つまり有機体が自ら外の作用に差し出す固有の仕方によって創造される」ものである（SC8/30f）。「有機体自身が、自分の受容器の固有の本性に応じ、神経中枢の閾に応じ、諸器官の運動に応じて、物理的世界の中から自分の感じ得る刺激を選ぶ」のである。選ばれた「刺激」によって形作られるのが、その有機体にとっての「環境」であり、「環境とは、有機体の存在に応じて世界の中から切り取られるものである」（SC9/33）。

有機体が世界の中から刺激を選択し、自身に固有の環境を形成しうるのは、有機体自身が一つのゲシュタルトとして「平衡系」、すなわち「構造」を成しているからであり、その平衡系を成す生のエネルギーの興奮が「リズムとか形とか強度の割合」などの形をとって身体的存在の向かう方向を決定することによる。

興奮の場所、すなわちそれぞれの刺激に対応する受容領野も解剖学的に決定されているわけではなく、刺激の強度や頻度、状況によって変化することが確かめられている。同じ刺激でも、違って感じられるし、異なる様々な結果を引き起こし得るのである。

反射回路も従って、特定の刺激に対応する一対一の回路があるわけではなく、回路によって外的な多数の条件、すなわち体内の化学的・体液的・植物的条件、大脳と小脳の条件、更に同時的諸反応への依存、先行反応への依存といった多様な諸条件が影響しあい、有機体の生の興奮を規定していくことになる。「反射装置は解剖学的にも、機能的にも、決して孤立した装置ではない」のである。

大脳の働きも、固定的な回路の末端でそれらを連合・分離するといったものではなくて、神経回路そのもののなかに入り込んで、反応それ自体の構成に全体的に関わる積極的なものであることが知られている。

以上を通じて、特定の刺激や受容器や神経経路が物質的に定まっていたとしても、それ

らを超える的確な反応を有機体が為しうることから —— 例えば、右手が習得した運動習慣が比較的容易に左手に移され得るように —— 現代生理学は、物質的系を上回る「構造」の存在を認めている。

古典的生理学は科学主義的客観的世界観に則って、刺激と効果との一対一対応の固定的経路を想定したが現代生理学は、実際にはそれらが遥かに重層的に交錯しており、有機体の活動＝行動の具現化である「規範」に従って「興奮」も生じることを明らかにしている。物理的回路の可能性を超えて驚くほど複雑な反応を示し得る行動の「構造」は、自分自身でその機能を更に発達させると考えるのでなければ説明できない。

「適当な大脳領域が部分的に切除されて、右脚ではエサを掴むことが出来なくなった動物は、その代理をしていた左足を切ってしまうと、再び右脚を使うようになる。たとえこのとき右脚を支配する中枢を切除しても、状況が緊急の仕方強要するとき、たとえば食物が檻の外にあるというときには、依然右脚を使うことが出来る」(SC40/70)。

トレンデンブルクの実験は、身体的反応を司る神経支配が、物質的器官の有無を上回って、神経系自身が最初から或る平衡状態に向かおうとする働き、すなわち物質的器官以上の「構造」の存在によって規定されている事実を明らかにしていよう。

メルロ＝ポンティは以上の考察から有機体の神経活動について次のように結論する。

「神経系の求心領域は、有機体内部の状態と外的動因〔刺激〕の影響とを同等に表す諸力の場〔すなわち構造〕と考えられるべきだということ、そしてその諸力は、力の分布の或る特権的な仕方に従ってたがいに平衡しようとし、そしてその結果にふさわしい運動を身体の運動部分から獲得してくる。そしてその運動〔当該受容器を刺激に向ける運動〕が遂行されるにつれて求心系の状態〔刺激の感受状況〕に変容が生じ、今度はそれが新しい運動を引き起こす。この力動的で循環的な過程が、効果的行動というものの説明に必要な<柔軟な>調整を保障する」(SC48/80)。

見られる通り、有機体内部の「構造」は、選択的な外的動因（刺激）と有機体自身との「平衡」系を形作っており、その変動に応じて身体運動が選択的に起こり、「効果的行動」が選択され、循環的に「平衡」「構造」が増幅されていく、いわば諸システムの「場」として「構造」が形成されていると考えられている。

現代生理学が明らかにした「有機体」にみられる「構造」「ゲシュタルト」の存在は —— 「孤立した諸部分が持つ特性の総和とは異なる特性を持った全体的過程」「〔部分と全体の〕移調可能な全体」 —— 明らかに近代哲学的な物心二元論的世界観では捉えきれないものであり、二元論的原子論的に遠心的過程（能動的成分）から抽離された受動一方

の物質で構成される「感覚受容器—神経経路—効果器」に特化限定された所謂「身体器官」によっては、その求心=遠心、受動=能動が一体になった、刺激を機会として形成される場の動態的変移・「移調」のダイナミズムを少しも説明できず、喪われた身体部位に変わって即座に他の部位が代償としてその機能を肩代わりし得ることや、時に物質的神経経路・器官が部分的に欠損していても、動かすことが出来るのが「身体」というものであることを明かしている知見は、最早メルロ=ポンティが主張するように、「有機体」の分析にあたって物質的秩序の検討を主導した要素主義的因果論的世界観を超える求心的=遠心的、能動=受動、精神的=物質的、内的=外的、部分=全体、すなわち非因果論的な分析方法の必要を要請しているということが出来よう。ゲシュタルト心理学を筆頭とする現代神経学・生理学等の知見が、こぞって現象学と同じ主張をしているというメルロ=ポンティの主張をそれは傍証している。

真っ先に見直されなければならないのは、近代哲学起源の「精神的なもの」から抽象分離された二元論的な物質観、それを司る純粋なコギトから構成された近代の客観的世界観、それを真理追求の目標理念と考える科学主義なのである。メルロ=ポンティ身体論の出発点がここにある。問題は言うまでもなく、更にこれに上架されねばならないことになる、「意識」の出現である。

2-7 「意識」の出現

第二章「高等な行動」は、ポイテンディックやプレスナー、ゴールドシュタインら現代生理学の最新の知見に依拠しながら中枢機能すなわち脳の理論の検討に進み、さしあたり、パブロフの条件反射学説が「行動の忠実な記述であるどころか、実在的分析の原子論的要請に基づく理論構成」であると批判される。「原子論的要請」とは、近代科学主義的世界観上の制約にそのまま立脚してしまっている、という意味である。

「原子論的」世界観の理念に制約されて、抽象的物質上の器官を特定化し、それに更に機能を「局在的」に同定しようとする「機能局在」論 —— 失語症研究における、言語機能を大脳皮質上の特定部位に同定する理論を典型とする —— に対し、現代生理学の知見は、客観物理的ではない「構造」の障碍という考え方を提起する。「一個の損傷は、たとえそれが局在するものであっても、行動の全体に関わる構造の障碍を規定するということがあり得るし、そして似たような構造の障碍が、皮質の異なった領域に位置する損傷によってひきおこされることもありうる」のである —— 第一章で示されたトレンデンブルクの脚の実験を、「構造」と大脳の器質的部位との関係に置き直して考えると分かりやすい —— 。

「構造の障碍」という観点に基づいて、失語症を理解し直すなら —— 言語を物的に脳の物質的部分にストックされたもの（「記憶」）として考える局在論では説明できない —— その部分の欠損にもかかわらず、患者は或る語を全く喪ったのではなく、命名はできなくとも、日常過程においてはいわば自然に自動的にその語を用いることが出来るとい

った、言葉の使用だけではなくて「行動」全体の特定パターンに障害を伴う「カテゴリー的態度」の水準における障害が説明され得ることになる。中枢機能の特定部位の欠損は、それと一対一関係にある特定運動の不可能を結果するのではなく、身体全体を用いてその平衡を目的論的に進展させようとする「構造」に、代償機能の発動を要求するような「障害」を引き起こす、と先ずは考えられるのである。

このことが意味するのは、器質身体的な近代客観世界観に立脚した解剖学的所見では捉えられない「構造」の存在を、有機体と世界との求心的—遠心的過程の中心に認めざるを得ないということであり、その一方「構造」の機能は、器質身体的な物質存在と決して無関係ではないということである。「しかしながら神経活動[として捉えられる「行動の構造」は]、神経系のあらゆる部分が同じ資格で分布し得る全体として考えることはできない。機能はそれを現実化する基体に決して無関係ではない」(SC99/143)のである。

視覚領に近い後頭部の損傷は、知覚障害の優位と対応し、前頭部ないし聴覚領の損傷は言語能力の目立った欠陥と対応する。問題は、その関連を考えることなのだが、精神的なものと言ってよい機能と物質的部位との対応関係を考えなければならないとする枠組み自体、デカルト哲学的物心二元論的な、近代客観世界観・科学主義的なものでしかないところから、考え直さなければ、「構造の障害」は正規に理解されないということとはもはや明らかであろう。その意味で、現代生理学がそこから選択せざるを得なかった折衷的局在論や機能的平行論は——物心二元論的な世界観の根本に立ち返っての概念規定の再考に踏み込まないものとして——最早現象学的とは言えず、客観的世界観的な自然科学主義への逆戻りであると言うしかない。メルロ＝ポンティは特に、そこで用いられる「統合」や「統制」の概念を問題視するが、正規にはその批判的検討は、「構造」それ自身の「局在性」、物質的因果的な「縦の局在性」を超越する、いわば「横の局在関係」を探って「構造の障害」をその内部から、「物質的身体」の概念的成立にも遡って特定しなおす、「知覚」内部における「行動の構造」の分析に俟たねばならないことになる。

「行動の構造と、その基礎に横たわる大脳の活動[例えば言語活動]とが、知覚的世界によってしか考えられないとすれば、知覚的世界はもはや生理学的現象の秩序に平行な現象の秩序ではなく、それよりももっと豊かな秩序であるように思われる」(SC101/146)。

以上のようにメルロ＝ポンティは、『行動の構造』第二章「高等な行動」の分析に至って物質的身体器官と意識における精神機能の関係の解明において、器官の機能に特定できない「行動」の非物質的「構造」の存在と、しかしながらその「構造」が特定部位の損傷に固有の影響を受ける事実の存在に基づいて、従来の近代哲学・近代自然科学的な物心二元論的な概念規定を根本的に見直して——その二元論的世界観に基づく「外部観察的立場」ではないという意味で「内部観察的」に——「意識」「知覚」における「世界」把握、「世界」の構造化の問題として、「意識」と「身体」の関係が捉えなおされねばならな

い、としている。

本稿序論での議論を繰り返しておけば、『知覚の現象学』が取り扱う「身体」は、そのレベル以上の「身体」であり、決して「精神」すなわち「思惟する私」「語る私」と対立する「物質」的器官レベルの身体、その限り「もの言わぬ身体」などではないのであって、「精神」と称されてきたものと「物質」と称されてきたものの区別を根本的に見直して、それらが区別として生じてくる「知覚」に立ち返って、今一度それらの重なりの実際をどう描き直せばいいか考える中で語られる「身体」「身体性」であるのにほかならないのである。

2-8 「学習」：「行動」の「癒合的形態」、「可換的形態」、「シンボルの形態」

第二章第三節でメルロ＝ポンティは「学習」理論の検討を行っている。これはまさに、「構造」が「横の関係」において新たに習得したより高次の機能の、「縦の関係」への選択的落とし込みと、その固定化、定着、「習慣」化の問題である¹⁶⁹。後にメルロ＝ポンティが『知覚の現象学』において、「知覚」における「習慣」「沈殿」の問題として再度、腐心することになるテーマである。

メルロ＝ポンティは、ゲシュタルト学派が、ソーンダイクの学習を機械論的に説明する「試行錯誤」理論に対して行った批判と歩調を合わせながら、「学習」の理論化においても「構造」的視点が必要であることを浮き彫りにしていく。

ソーンダイクによれば学習とは、偶然的な試行錯誤の繰り返しにおいて、成功した反応が反復されその頻度に応じて固定されるものと説明される。これに対しゲシュタルト学派は、効果的反応はたった一度の経験で選定され得るのだから頻度は関係なく、むしろ経験された有利な反応は —— たえばエサを手繰り寄せようとして、手でなく足を用いるなど —— 身体の異なる部位でも即座に再試行されることから、運動と一対一で結ばれているわけではなく、その中間に目的遂行＝価値の追求を第一とする「構造」を想定すべきであると反論した。「構造」の一定の価値追求を第一とする「学習行動」の形成において、求心的刺激の種類も、遠心的反応運動の種類も、ともに二次的であり、選択可能な「一般的性格」を示す。その一般性の範囲内で、しかし価値追求＝目的追求に主導された「試行」は、ゆえに「それに意味と有効性を与える有機的枠の中でおこなわれ」「種によって異なる＜感覚－運動のア・プリオリ＞を予想」(SC110/156) することができるのであり、ただ手当たり次第行われるのではない。迷路に入れられたネズミはあたかも「仮説」に従うかのように系統的な試行を行う。「一方では＜可能的解決相互＞のあいだに、他方では＜あらゆる解決と問題＞との間に或る関係を創造し、それによって解決の価値が測られる」(SC 157)、先ずはそれが「試行」以前の「構造」の態勢である。「学習」とはそうし

¹⁶⁹ 木田のこの部分の解説は、「学習、つまり新しくしかも適応した行動の習得は、感覚神経終末に受容された興奮や効果筋によって遂行される運動といった行動のいわば「内容」が新たな「構造」のうちに統合されてゆく過程であり、したがって、それこそが行動の「構造」を特権的な形で浮かび上がらせてくれるからである」(67-68)としていて、まだ「学習」を生理学的機能の面から見た説明にしかなく、ことに注意すべきである。

た興奮や運動があらたな構造のうちに組み込まれることである。「刺激—反応の図式の中に、刺激の質料的〔物質的〕特質ではなく、状況の〈形式的特性〉、すなわち骨組みとなる空間的・時間的・数的・機能的諸関係を介在させ」（SC112/160）、状況と反応との間に「〈意味〉の関係」、すなわち構造的な対応関係、すなわち関係を一般的に設定するところにまで至るのが「学習」である。

「学習」過程を巡るそうした知見をもとにメルロ＝ポンティは、有機体の行動の三つのレベルの区別を行う。「構造」が内容と癒合し組み換えが効かない「癒合的形態（forms syncrétique）」、次いで、再構造化、即ち学習を可能とする「可換的形態（formes amovibles）」、最後に、その構造そのものを活動の主題とし得る「シンボリック形態（formes symboliques）」の三つである。

「癒合的形態」とは所謂「本能的」な行動のレベルであり、ヒトデやカエルなどにみられる自身が構造的に選択した特定の刺激の複合にだけ対応する環境適応行動である。

「可換的形態」とは、それに対し、行動のうちに本能的刺激関係以上の「^{シグナル}信号」が出現していると考えられるもので、学習が可能、すなわち再構造化が可能ということは、構造同士の相互関係が可能化していると考えられるということであり、訓練の対象となる条件刺激を司る「構造」以上に、それを一契機として含み、それに意味を与えている場の全体の「構造」それ自体が成立していなければならぬと考えられる、「構造」相互の全体—部分的な移調可能な関係と考えられる。メルロ＝ポンティは、「構造」の統合度が高まるにつれ、「^{シグナル}信号」となりうる「構造」にも様々な複雑さの段階が認められることを検証しているが、錯視画として有名なジャストロー図形 —— 同一の扇面形二枚を上下に配置すると、上に置かれた扇面の方が小さく錯視される —— を使ったケーラーのニワトリの実験では、ニワトリも大きく見える（錯視される）方をついばむことから（SC117/166）、物理的刺激からは遊離した錯視上の —— すなわち物理的構造ではなく「知覚」上の —— 大小関係が「構造」として、行動決定に際しての「^{シグナル}信号」として機能していると考えられる。

「可換的形態」の複雑度が増す段階上に「シンボリック形態」 —— すなわち人間的な行動形態 —— の出現があると考えられるが、メルロ＝ポンティは、その考察のために、ケーラーの『類人猿の知恵試験』を援用する。ケーラーによれば、チンパンジーは、既に棒を道具として使用することを習得していても、その棒が目標物と「視覚的に接触」していなければ —— 同一視野内にあるのでなければ —— 道具として使用できない。同様に、エサをとる踏み台としての箱も、そこに別のチンパンジーが座っていたりすると踏み台としては使えない。ケーラーはそれを場のベクトルの強さに縛られる力学的特性 —— 「動力的および静力的関係」 —— として考えようとしたがメルロ＝ポンティは、むしろそこに「知覚」における「構造」化の違いを見ようとする。チンパンジーの行動にとっては、「踏み台としての箱」と「腰掛としての箱」とは —— 物理的に「同一」の箱として、ではなく —— 別の「構造」として在るのであって、まだ人のように箱を一貫して道具として使用可能なものとする、「シンボリック形態」としての新たな「構造」の獲

得に至っておらず、その二側面として「箱」を「道具」として共通に捉えることが出来る段階に至っていないのである。「チンパンジーの行動においては、踏み台としての箱と腰掛としての箱とは、二つの異なった二者択一的な対象であって、同一事物の二面ではない」(SC 175)。チンパンジーにとって対象はそのつど「場の実際の構成に依存する<ベクトル>を身にまとい、そのようなく機能値>を与えられたもの」としてしか現れない¹⁷⁰。その限り、「場の実際の構成」のなかでは、その「機能値」として、対象を道具として使用することもできるのだが、「視点」を「任意に選択」し、異なるパースペクティブで同じ対象を「同一物」として再認することが出来ないのである。動物学者が言うように、動物には<物として扱う態度 (dingbezogenes Verhalten)>が、まだ欠けているのである (SC 129n5/180 n.6)。

「任意に視点を選択する」ということを更に考えるなら、それは与えられている現実的な視覚的状况に、自身の身体的な運動の構図である上下・左右・前後といった構造を移し入れ —— 『知覚の現象学』で主題化されるタームで言えば、「地」として投射し —— 重ね描かれた「可能的空間」に対し、自身の「生きられる」視点を移し替えることである。メルロ＝ポンティは、そのことを更にチンパンジーの迂回行動実験の検討によって確かめている。檻の外の果物を棒で引き寄せることが出来るチンパンジーも、その果物が、むかって向こう側にしか開口部がない枠によって阻まれると、棒で迂回させてから引き寄せる、ということが出来ない。にもかかわらず、自分が同じように、背後が開かれている檻にいる場合は、迂回して出て行って、果物の処に行くことが出来る。「視点」を変えることが出来れば、物理的な運動経路としては「同じ」といえる「迂回」行動が、チンパンジーにはいわば「質的」に異なる行動としてしか受け取られないのである。「運動空間」と「視覚空間」を切り替え、相互関係に置いてそこに自分を移し入れることができることが「視点を切り替える」ことであるならば、諸関係間の関係、すなわち特定の感覚与件に拘束されない一般化された「構造」、いわば「自乗された構造」(SC130/178)を構成し、それに定位することが可能化しているとみななければならない、そうメルロ＝ポンティは考える。

先回りしていえば、対象空間を、一切の感覚刺激から独立した一般的構造、「構造の構造」として捉え得るこの認識機能が、「物」の概念もまた成立させる。動物にとっては対象はその都度の現れに尽きているのであり、動物は「可能的なものではなく直接的なもの、また物ではなく機能値に適応した行動」の多様な現れとしてある、とメルロ＝ポンティが言うのは、その意味である —— 『知覚の現象学』においては、「知覚の解明は、物の解

¹⁷⁰ チンパンジーに見られるこうした状況を、「場に張り付いた」行動といってよいとすれば、そのままそれを人間の、たとえば自閉症児の発語状況にも当てはまるものとして考えることに対しては慎重でなければならない。先にも触れたように、上階に進むにしたがって、不連続的に再構造化されている「精神」の機能は、従って不可逆的であり、そのまま動物的段階に逆戻りするはずはないからである。そう一先ず言うておく。『知覚の現象学』「シュナイダー症例」の個所でもまた考えられねばならない論点だが、さしあたりシュナイダーは「構造の障碍」もともなう機能欠損にも拘らず、新たな「構造」に従って、「行動」を完遂しようとしているからである。

明である」¹⁷¹とされている —— 。

「物」の概念を獲得するに至るのが、構造を更に高次に構造化しうる、人間の「シンボリック行動」、行動の「シンボリック形態」である。メルロ＝ポンティは、シンボル機能を規定して、「諸関係間に一つの間隔を設定し」「自乗された構造」即ち諸構造の構造を設定する能力であるとしている。例えば、楽器演奏の「学習」「習得」に際しては、最初譜面と自分の手、鍵盤とをいちいち交互に見て、その「視覚刺激」と手を動かす「運動メロディー」とを逐一連動させるところから出発して、一定程度その構造化が進むと、譜面を見ることや指の運動を意識することを一切去って、演奏が一般化された運動習慣として習得され、すなわち音楽のイメージだけで演奏ができるようになるが、そのように「自乗された構造」「構造の構造」をメルロ＝ポンティは、曲の音楽的意味と考える。シンボル行動とは、そうした「構造の構造」を創出する、「既に創造されてある古い構造を超出して別の構造を創造する能力」(SC 261)と定義され、それこそ人間を定義するものであるとメルロ＝ポンティは考える。物質的構造を足場に、高次の構造化、再構造化を幾重にも積み重ねた上に成立する「シンボル行動」は、現に与えられていない可能的構造と切り替えて交互表出することも可能にし、現に与えられている構造自体をそのヴァリエーションの一つとするような高次の構造化まで可能にするのが、人間の人間たる所以である。例えば「立方体」を見るということ为例に考えてみると、最大三面まで、しかも正方形ですらない菱形しか見えていない、その都度の特定のパースペクティブから、可能的でしかないパースペクティブとして立方体の全体像が構造化され、それが諸々の具体的パースペクティブを「立方体の見え姿」として統合・構造化する。それが、「物」を見る、ということである。人間の「認識」は、そのようにして成立する。

—— いずれ『知覚の現象学』で、同一の主題が「知覚」のうちにおいて「反復」の「習慣」化、「図」だったものの「地」への「沈殿」の問題として説明し直されることになるが、それを念頭に先回りして述べておくと、「構造」化が言われている『行動の構造』でのこの段階すなわち外部観察者的な科学的視点の段階では、少なくとも低次の段階で、客観世界的な物質的概念がそのまま用いられており、そこでの概念関係がそのまま高次の関係説明にも持ちこされて使用されている点が、後の『知覚の現象学』段階では問題となる。「知覚」段階から出発する説明においては —— 理論上、自己完結的・非連続的であることを本質とする諸構造間での観察は、「外部観察者的」にしかならず、「内部」的「記述」ではありえないため、「知覚」からの「内部」的「記述」をめざす『知覚の現象学』では —— そもそも物質概念の成立自体、知覚内における「知覚の可能性」の一つとして説明し直されねばならないし、それらの関係は、知覚内部の意味の関係として、またその知覚を超える無限の可能性の関係として説明し直されねばならないことになるからである。これまで

¹⁷¹ 『知覚の現象学』「第二部 知覚された世界 III 物と自然的世界 B 物または実在」(PP366f.)参照。

のように、「構造」の成立を持って説明が完成するというのではなく、「構造が成立しているとして知覚される」とはどういうことかが、「知覚」の外に立つ「外部観察者の」視点を一切交えずに説明されなければならないのである。メルロ＝ポンティが『行動の構造』第三章（SC 193～）で、「物質・生命・精神」を区別し、それぞれの構成原理を「量・秩序・意味」として、それぞれに対する方法論を「法則的説明」「記述的了解」「超越論的態度」としてきた理由は —— ベルクソンとは異なり —— それらが非 - 因果論的、非 - 連続的に、それぞれ「構造」として成立している事実を確認するためである。それぞれが別の構成原理に基づいて成立しており、別の方法論によりアプローチされねばならない以上は、「他の」構造を理解するうえでの困難をもたらす。先回りして述べておけば『知覚の現象学』の困難は、この点に在る。 —— 。

「限定された環境に対してだけでなく、可能的なもの、間接的なものに対しても向きを定め」、「現実的環境の向こうに各自が多く局面から見ることのできる〈物の世界〉を認め」ることのできる、言い換えれば「世界」に「開かれた」レベルに達した人間的行動を、メルロ＝ポンティはヘーゲルにならって「労働」と呼ぶ（SC 242）。「世界—内—存在」や世界への「超越」が人間存在の本質を成す、と言われるのもこのレベルである。「与えられた環境を拒否し、環境全体を超えたところに平衡を求めようとする能力」があればこそ、「革命」も「自殺」も人間だけに可能なのである（SC 190n1/262 n 1）と、メルロ＝ポンティは言う。

2-9 『行動の構造』第三章「物理的秩序、生命的秩序、人間的秩序」

「意識」：「対自的意識」としての人間の「意識」「知覚」の誕生

『行動の構造』第三章「物理的秩序、生命的秩序、人間的秩序」は、先に「構造の哲学」として触れた、高次に進むに従って包摂的な「行動の構造」の三層構造を論じている。

「行動の構造」の「シンボル形態」まで論じたメルロ＝ポンティは、次いで第三章第三節「人間的秩序」を「意識」構造の検討にあてている。『行動の構造』が『知覚の現象学』を準備するものとして、「行動」の発達の歴史を研究し、「意識」すなわち「知覚」の発生を見定めるものであったとするならば、これまでの行論を踏まえ、それと比較的になされる「意識」の構造解明は、その中心課題である。

それに先立ってメルロ＝ポンティは、「意識」を「起動相における行為」即ち運動＝行動の次元に還元し —— 伝統的な幾何学的静止存在論から運動存在論へと転轍した —— 点で評価されるベルクソンの意識論を取り上げ、しかしベルクソンが意識論それ自体の内容としては、「意識を自己意識として」 —— 「序文」で批判されたような近代哲学的な「反省」図式の構図を残したまま —— 「瞬間的衝撃」のようなものとして、ただ「構造も性質も欠いた純粹活動」としか捉えず、「現実の認識でありまたその変容である知覚と行為」（SC 244）を意識から排除してしまったとして批判する。

「彼〔ベルクソン〕が先ず為さねばならなかったのは意識を自己意識と定義することを止めて、自己自身の明白な認識からはみ出るようなく意識の生活>という概念を導入することであり、それ以上になされねばならなかったのは、この意識の生活を無既定のままに放って……おくのではなく、…意識の参与する行為と環境の<構造>を記述することだった」(SC178/244f.)。

メルロ＝ポンティは「意識」はもうすでに —— 生物学の対象は意味的統一性、すなわち内的「構造」なしには考えられないところから —— 「生命的秩序」において始まっていたとする。「意識の出現」と考えられているものは、「即自的」には既に発生していた意識が、「対自化」されただけとしたヘーゲルが肯定的に引用される —— 「自然の精神は隠れた精神である。…〔精神は〕それを認識する精神にとってだけ精神である。つまり、それ〔自然の精神・隠れた精神〕は即自的精神であるが対自的精神ではないのである」——。「生命的秩序」の段階から始まっていたと考えられねばならない「意識」「自然の精神」は、「高等な行動」に至っての「知覚」の発生によって漸く「対自的精神」すなわち自覚を伴う意識に構造化されるのである。

人間的レベルにおける「意識の原初的な生活」を記述し、意識の「高次の弁証法」が出来る過程を見定める「意識の構造」の解明は、「知覚の記述的諸性格から出発し、そこからすれば意識の構造がいかに考えられなければならないか」(SC 247)を示すものとなる。

原初的な知覚の特性は先ず、「自然物やそれに支えられている純粋な質（熱さ、冷たさ、白、黒など）よりも、むしろ<人間的志向>を目指す」。新生児の知覚が、顔や動作、とりわけ母親の顔や動作の表情に向けられることはよく知られている。成人においても表情は、顔を組み立てている諸部分の感覚的要素から判断されるというのではなく、表情そのものが読み取られる。知覚が向けられているのは「感覚的与件」にではなく、「人間的志向」なのである。そのことは、幼児の知覚が向けられるのが、先ず他人の身体であるのに次いで、人が意図的に用いる人工的な使用物 —— 例えば「玩具」等 —— であることが裏付けている。つまり、幼児の知覚が向けられているのは、親等の「人間的志向」の全体、すなわちゲシュタルトに対してなのであって、自 - 他未分の状態で展開される「人間的志向」の、視覚的布置や聴覚的布置、触覚的、内感的等の布置の全体に対してなのである。従って、幼児の知覚は、他者に向けられ、次いで他者が志向している使用物に向けられる。

そこから、知覚が向かう対象は、客観的世界観が世界の構成要素と考えている「真なる対象」すなわち物在などではなく、「生きられる」対象、実践的志向の内在的目標であるとされる。メルロ＝ポンティはそれを、サッカーを実例に挙げ、説明している。試合中、疾走する選手の意識にとってグラウンドは、もはや傍観者的に見られる物理的な均一な空間 —— 「無限に多様なパースペクティブを引き起こしながら、パースペクティブが変わっ

でも等価のままでいられるような理念的目標」——ではなく、「様々な力線によって辿られ、またある種の行為を促す諸区画に分節されて、競技者の知らぬ間に、彼の行為を発動させ、支えている」「実践的志向の内的目標空間」であり、「意識がこの環境に住み着くというだけでは足りず、意識とは、この瞬間、環境と行為の弁証法以外の何ものでもない」。「競技者の試みる駆け引きが、その都度グラウンドの様相を変え、そこに新しい力線を引き、そして今度は行為がそこに繰り広げられ実現されながら、再び現象野を変容させる」(SC182/250)、そのように生の志向が交錯し、相互に生きられている「場」として現れているのである。

メルロ＝ポンティは、以上のような分析から始源の知覚の在り様を解明し、従来の意識概念に対する根本的な規定変更を提起する——後続の『知覚の現象学』の理解に関わる重要な規定変更である——。先ずもって、視覚イメージが先行して静的に捉えられがちな従来の「知覚」概念、「意識」概念——デカルト的世界観では「幾何学的」概念構成——に対しメルロ＝ポンティの「知覚」概念は、ベルクソンの行為概念を継いで諸感覚の統合体としての動態的「構造」、すなわち運動する「構造」「起動相における構造運動」を本質とする。その上で、サッカー競技者の運動する「意識」が「弁証法的」に展開している環境＝「現象野」としての「グラウンド」は、競技者の実践的目標——ここでは勝利、ゴール、或いは目前のサッカー・ボール、つまり作用的志向としての実践的「意識」が向けられた「図」——に伴って、同時相即に刻々展開される運動可能性としての構造空間、すなわち「地」(「地」の「投射」)として現れている。

ここから、「現象野」として自らを弁証法的に展開している「知覚」は、超越論的統覚によって前もって「ア・プリオリ」に客観的形式として展開されているとされる時間・空間の内を運動しているような「存在者」では実際なく、その都度「知覚」自身が時間空間を含め刻々展開している存在であることが理解し直されなければならない。即ち「意識」は、従来の現象学も含めた超越論哲学が想定するような、「経験組織化の普遍的な機能」、すなわち諸経験を超越して統合する普遍的な一個の存在者——最上位として規定される、それ以上の再構造化をもはや容れない、いわば閉じた究極の構造として在る存在者——ではなく、その都度の経験の構造としての「意識」、すなわちそれぞれの知覚経験に固有の意識として他の諸経験に「開かれ」ている構造として相互に存在する、ということが理解されなければならない——「経験には、互いに他に還元し得ないさまざまな領域が存在する」(SC 255-256)「意識もさまざまなタイプの意識活動に細分される」「意識には対象を目指す多くの仕方があり、多くの種類の志向がある」(SC 256)——。つまり近代哲学が想定してきた超越論的な客観的世界観の構成、並びにそれを主宰する超越論的なコギトの想定は、すくなくとも「知覚」の主体性の事実とは別のものと考えられねばならない、ということこそをそれは意味している。「知覚」の原初的な在り様を、客観世界に引き写して分析するのではない、現象学的な「記述的了解」による分析が——「記述」即「了解」として——なされなければならない。

意識とは、「時には己自身に明晰な、だが時には認識されるのではなく、却って生きられるだけのものであるような意味的志向の網」(SC188/258)である、とメルロ＝ポンティは言う。「網」とは、統合する中心の無いネットワークという在り方である。

注意しなければならないのは、先に人間レベルの「シンボリック的行動」を規定して言われた「構造の構造化」、より「高次の構造」としての統合は、「意識」においてではなく、「身体」、すなわち先の例で言えば、「サッカー選手」の「実践的志向」すなわち、「運動」としての「身体」として、非実体的に運動の統合、中心として考えられている、ということである。それこそが、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』でいう、図化された「意識」の「地」としての、「知覚」すなわち「身体」の実相である。「表象的意識が意識の形態の一つでしかなく、意識とは一般に対象——意欲された対象であれ、欲求された対象であれ、好まれた対象であれ、表象された対象であれ——への関わりと定義されるならば、われわれに感知されうる身体の諸運動〔諸感覚〕は、それらを生气づけ、またそれらを一つの方向を持つメロディーたらしめるような実践的志向〔身体の運動〕によってたがいに結び合わされていることになる」(SC189/258)。

人間に固有と考えられている「対自的意識」すなわち「反省」的意識もまた、ここから考え直されねばならない。メルロ＝ポンティは、諸意識を統合するのは(「地」としての「身体」(「知覚」)であると考え、「意識」それ自体は、諸意識の統合主体(所謂「認識主観」とはなりえないと考えるところから、「対自的意識」「反省」を、それ以前の即自的意識を思い浮かべる二重の意識、所謂自己意識的構図で考えるのではなく、想起することそれ自体が「新しい構造が出現してくること」(SC 239/332)、すなわち意識の再構造化と考える——因みに『知覚の現象学』では、「より深い反省」として、「意識」の「意識」自身との関係が問われるところでは、「意識」が「意識」自身へと「変わっていく」、「脱自的構造」として、時間構造が「知覚」の本質として導入されることになる——。

自己意識的でない「意識」の「反省」構造——「身体」知覚を統合主体とする——の批判的分析から、メルロ＝ポンティは「フロイト主義の構造的解釈」(SC191/263 f.)へと進む。フロイトが提起した葛藤、コンプレックス、抑圧、退行、抵抗、転移、代償、昇華等の諸現象は——フロイトのような因果論的説明ではなく——いずれもその「意識」の再構造化の障碍として説明されることとなる。

「行動」の発達とは、「幼児の態度が新しい態度の中で最早位置するべき場所も意味もなくなるように、行動を根本的に再組織する構造化」でなければならないのだが、「その統合化が見かけの上でしか実現されず、行動の中に比較的孤立したある系が存続し、患者がその系を変形することも、また引き受けることも拒むといったとき、抑圧があると言われる」。コンプレックスとは、行動のこの種の断片的分節、意識の断片的な生活、つまり「あるカテゴリーの刺激に対する後天的で持続的な意識の構造」のこととされる。夢における遡行とか、抑圧されたものの無意識とかは、進むべき高次の構造化が達成されず、以前の「構造」

がそのまま現れて「退行」であるかのように見えること、「もっとも複雑な構造」が衰え、「もっとも容易な構造へ後退」したように見えることと考えられる。注意しなければならないのは、先に高次の構造の低次への後退について、それが観察されるのはあくまで「実験室的」特殊状況による場合であると批判されていたように、ここでも、精神病理学的な或る症状が、例え因果的説明やエネルギー機構による説明で近似的に理解されたとしても、それはあくまで「行動の構造」レベルの外部観察的説明であるにとどまり、それをそのまま「知覚」内面の意識の説明へと推及することは許されない、ということである。

明らかに『知覚の現象学』を先取りするといえる、ここでのフロイトの理論、精神分析学への言及は、『知覚の現象学』の方法論にとって、重要な示唆となる。前置きで述べられているように「行動の発達」は、「構造」の変化として、非 - 因果関係的・非 - 連続的に「幼児の態度が新しい態度の中で最早位置するべき場所も意味もなくなるように、行動を根本的に再組織する構造化」として起こるものと考えられねばならないとき、諸構造相互の観察は原理上不可能である。ほとんど唯一その比較が可能になる例が、例えば精神疾患として記述されるような、構造相互が入り組んでしまっていることを原因としていると考えられる障碍の事例である。そのうちの内部観察的な言葉による報告が可能で例が唯一、他構造相互の比較観察を可能とする例と言うことができる。後に『知覚の現象学』末尾でメルロ＝ポンティが —— フッサール・ハイデガーの現象学の系譜から考えれば一見奇異にも映る —— 「現象学は精神分析学へと連なる」という理由も、この点から理解可能である。重ねて言えば、「ソルボンヌ講義」の主題のひとつは、発達心理学におけるフロイト理論、「コンプレックス」の症例を考えてみることにあった。

2-10 心身の関係と知覚的意識

「意識」に関する以上の知見をもとにメルロ＝ポンティは、『行動の構造』第三章第三節「人間的秩序」で「意識」を論じた後、引き続き最終第四章として「心身の関係と知覚的意識」について論じる。

心や精神は、行動の発達の歴史において出現した、統合機能の主体としての存在する実体ではない。低次の行動の構造を部分として組み込む新たな全体の「統一様式」「高次の秩序」の別名である。「高次の秩序の出現は、その完成の度合いに応じて低次の秩序からその自立性を奪い、おのれを構成する各段階に新しい意味を付与する」(SC 268)。が、先に定義されていたように、諸感覚相互を統合するのは「知覚」としての「身体」であり、「意識」は各感覚それぞれの高次の構造化としてある。

心身の実相がそのようなものであるとき —— 「心」や「精神」といった統合実体がそもそも存在せず、「身体」もまた実在として実体化される以前の「知覚」の「地」でしかない —— 「心身問題」は、通常の状態の問題なく高次に統合化されている人間においては、事実、観察され得ない、すなわち存在しないことになる。「正常な人間においては、身体的過程だけが孤立して展開されることはなく、それはもっと広範な行為の連関に組み

込まれている」(SC 268f.) のである。にもかかわらず、一般的に「心が身体を動かす」と言われうるのは、「われわれの動作が精神的意味を持つと認められるとき、つまりそれが物理的諸力や生命的弁証法に特有な態度からは理解されない」それ以上の意味を持つときであり、「身体の活動が生命の水準よりも高い水準に統合され」ている時のことである。また逆に「身体が心に作用する」と言われ得るのは、「行動が生命弁証法の用語や既知の心理学的諸機構によって残りなく理解されうる場合」であり、「行動が解体して、統合度の低い構造に席を譲った時〔現れているように見える場合〕」である。つまり、これまで所謂「心身の相互作用」と呼ばれてきたものは、諸感覚における「構造」の段階の「弁証法的交替ないし置換」のことなのである。

しかし現実にあつてこうした統合化は、しばしば達成されず、低次の構造がむき出しになる「病的」状態が出来て、二元論がというような心身の区別が目に見えるようになる場合があることも事実である。とはいえ、この二元性は実体的なものでは無論なく、あくまで構造としての機能的なものなので、メルロ＝ポンティは心と身体概念は —— 因果論的原子論の実体視を排して —— 機能的関係として相対化されねばならないとする。「交互に作用しあう化学的構成のその塊としての身体があり、生物と生物学的環境との弁証法としての身体があり、社会的主体と集団との弁証法としての身体がある」のであって、その一つ一つが前段階に対しては「心」であり、次段階に対しては「身体」なのである (SC226/311f.)。「身体」とは、「既に辿られた道程の全体、既に形成された能力の全体、常により高次の形態化の行われるべき既得の弁証法的地盤」であり、「心」とは「そのとき確立される意味」のことなのである (SC226/312)。

2-11 「対自的意識」「反省的意識」の出現と批判主義的観念論の問題

第四章で、心身問題として最後に論じられるのは、行動の発達の歴史において、「高次の構造化」の結果として到達される統合的な「構造の構造」としての「意識」の出現、そのうちの自己意識的「反省」意識であるように見える「構成的ないし能産的」な「対自的意識」の出現の問題である。「人間的」な高次化の段階に至った統合的意識は、シンボルの機能によって作り出した可能的世界に自ら身を移し、所謂「反省的意識」の立場から、これまでの構造化の過程を全く逆のパースペクティブで見るに至る —— メルロ＝ポンティが繰り返す「知覚の詐術」である ——。「意識の発達に寄与した外的諸条件 —— 身体的・心理的・社会的諸条件 —— がどうであれ、また意識の発達が歴史的に徐々にしか行われなかったとしても、後天的自我意識から見れば、自身を育て上げてきた歴史でさえも、自分が自分に与える一つの光景にすぎない」と見做される。歴史的生成は、自身の誕生以前からあったものではなく、自身が構成するものであり、時間も「意識を組み立ててきた時間ではなく、意識が組み立てる時間であり、かくして、様々な出来事の系列は、意識の永遠性に従属することになる」(SC222/306f.)。反省的意識が「宇宙」それ自体を構成する、そう思われるようになるのである。

明らかにそれは、これまで見てきた行動の発達の歴史における構造の高次化の過程から見れば誤った自我中心的な想定だが、メルロ＝ポンティ現象学の立場からは、その誤りを指摘すれば済むというのではなく、そうした「意識」の出現の事実を認め、しかしそうした「意識」の「詐術」「欺瞞」が何を基にどのように出来るのかを解明するのだからなければならない。まして、自己意識的な反省意識の出現を認めることは、経験的事実の構造化から連続的に「意識」の出現を説明しようとする心理学主義・社会学主義・歴史主義の因果決定論的な見方に対する、批判主義的観念論の立場を意味する。メルロ＝ポンティとしては、自身の立場が批判主義のそれとは決定的に違うことを、批判主義的観念論の批判を通じて説明するところから始めねばならないのである —— 「人間的意識」すなわち「反省的意識」の検討に入った段階で、実際のところは内的な一人称的記述が始まっているのだが、メルロ＝ポンティは、当面「傍観者の立場に立つこれまでの〔外的観察者の立場での〕記述を続行する」(SC175/241)としている。明らかに既に『知覚の現象学』の領域なのである ——。

批判主義的な反省的思考を批判してメルロ＝ポンティは言う。批判主義的な反省的思考は、デカルトの、中世スコラ的な因果論的説明を超えてダイレクトに思惟の明証性に達しようとした、いわば知覚の内的構造の解明と言ってよいその意図を継いで、認識における「構成的ないし能産的思考」を浮かび上がらせようとするのだが、その過程で自身の身体も知覚の受動的な経験もすべて自身の意識が構成したものと見做すに至り、知覚の実相を排除してしまうに至っている。むしろ、デカルト主義や批判主義が排除した常識的な実在論 —— 意識は世界の一部であり、外的・身体的に条件づけられているとみる考え方 ——こそ、哲学的に誤謬と見做されても「正当な理由を持った誤謬」であり、「本物の現象」 —— 「部分的<射影>は自身の表現する全体的意味に関わっている」という「知覚経験固有の構造」 ——なのであって、「この現象を顕在化させる」ことにこそ、メルロ＝ポンティの「超越論的」哲学の(所謂批判主義的な「超越論的」とは同音異義の)任務があるとされる(SC235/322f.)。

意識を一気に意味の領域に想定し、知的意識とみなすのも拙速で、「われわれの出発点となった<ゲシュタルト>というものの中で深い意味を持っているのは<意味>よりも、<構造>という観念であり、それは理念と存在との見分けがたい合体、素材が我々の面前で意味を持ち始めるような<素材の偶然的な配列>、生まれ出ようとしている<可知性>なのである」(SC229/307)。「ゲシュタルト」が「構造」として現出する意識は、知的意識ではなく知覚意識なのである。また批判主義的悟性が等質的な客観的世界観を展開させるのに対し、構造の展開を記述的了解する立場では、それぞれの「形態化作用」は観念的でありながら新しい「弁証法の制度化」であり、「新しい現象領域の開始」、また「先行するものを孤立した契機としては消滅させながらも、それを保存し、統合するような新しい構成層の設定」として存在論的でもある(SC231/309)、その都度の創造作用である。

批判主義的には「心身問題」は、「意識にとっての身体」の問題として即自的身体からは

遠ざけられてしまうが、現象学的立場では「身体」は不透明で外的な現実 접촉する、有機体への内属を「体験」させるものである。事実、意識の対象でしかない「物質的諸器官」への「意識」の内属を問題とする批判主義的な「心身問題」に対し、「われわれにとって〔の身体と意識の問題に〕大事なのは、…意識には意識自身の歴史〔行動の構造の発達の歴史が持つ意味：心〕と、自らが超えてきた弁証法の諸段階〔低次の構造の統合としての不透明な身体〕が現前しているということ」である（SC231/309）。

以上、批判主義的な「超越論的」立場から明確に区別された自身の「超越論的哲学」の立場からメルロ＝ポンティは、批判主義を次のように批判する。「意識の生活を主観－客観の純粋な弁証法に変じてしまい、感覚的厚みをもった物を意味の束に還元し、また外傷的経験の再生を中性的な一つの記憶に還元し、そして私の意識の持つ階級構造を不断の検閲の元に従属させてしまう」批判主義的反省は、「ア・プリオリな可能性の制約」を露わにしているなどというのではなく、実際には「意識の新しい構造を出現させている」だけなのではないか（SC238/331）。「たとえば、意識が時間というものから、つまり意識自身の中心にあるあの不断の湧出から遊離し、時間というものを、扱い慣れた一つの知的な意味として捉える」とき、それは、意識の内的なものを露呈させたというのではなくて、「意識がいかなる不透明性にももう出会うことのないいわば明るい〔表面的でしかない〕夢に入り込んでしまう」ことなのではないか（SC238/331）。「反省によって知的意識に移行することとは、〔主張されているように〕われわれの知をわれわれの存在に適合させることであろうか、それともそれは、単に意識が自分のために一つの遊離した存在を作り出す仕方なのではないか」（SC239/332）。

ゆえに、メルロ＝ポンティの「超越論哲学」が問い直すのは、有機体への内属を経験し、ゲシュタルトに当面している「知覚意識」である（SC226/312）。然るにそれを簡単に許さないのが、先にも触れた知覚意識それ自体の一種の「自己欺瞞」「自己隠蔽」性である。本来知覚意識は、個人的・主観的なパースペクティブから高次の構造化により客観的な「物」の世界の概念を、間主観的な「私」の意識の形成と相即に意味として構造化するのだが、「反省的意識」の形成と相即に、一切の起源を逆転して、客観的世界の「物」を意識する意識として自己規定してしまうのが常だからである。従来の哲学がしてきた知覚論議は、この知覚意識の自然な自己欺瞞に欺かれてきたわけであり、「〔構成されたのでしかない〕物の世界」と「世界についての知覚経験」をつきあわせる实在論や、批判主義のように知覚のうちに「世界についての科学知の萌芽」しか見ようとしなかったりする誤謬に陥ってきたのである。それゆえ、「意識の自然な運動を逆転させ」、その自然な自己隠蔽を暴き出して、「現実の世界がその特殊性のままに構成される或るタイプの根源的経験」としての「知覚」に立ち返らねばならない（SC172/237）。メルロ＝ポンティは、それを後期フッサールの「現象学的逆転」の企図とみている（SC236n1/327 n 2）。「構造の哲学」としての『行動の構造』は、かくて『知覚の現象学』へと展開する。

『行動の構造』最終第四章、最終節「構造と意味」は、知覚意識と知的意識、所産的精

神と能産的精神との関係を、改めて知覚経験そのもののうちにその萌芽として探求する必要を提起している。「<射影>とそれによって現わされる<物>、また<パースペクティブ>とそれを通して目指される<理念的意味>との生きられる関係を、論理的関係と混同せず理解する」(SC236/327) が必要である。「構造と意味」との二元性を単なる論理的関係に解消することなく生きられるがままに捉えること、「マールブランシュが機会原因論によって、ライプニッツが予定調和によって解決しようとした問題」(ibid.) が、人間の意識に移される。それが『知覚の現象学』の当面の課題である。

2-12 まとめ

見られる通り、『行動の構造』が「行動の発達歴史」を描くなかで到達した「反省的意識」の段階、すなわち、これまで常識的には自己意識的「反省」意識として受け取られてきた「構成的ないし能産的」な「対自的意識」—— および「人間的」な高次化の段階に至った統合的意識が、シンボリック機能によって作り出した可能的世界に自ら身を移し、所謂「反省的意識」の立場から、これまでの構造化の過程を全く逆のパースペクティブで見るにことから引き起こされる「知覚の詐術」の問題—— の解明が、続く『知覚の現象学』の課題である。しかしそれは「意識」の構造を共時的に—— 「大人」の「今」の意識のなかで—— 因果論的遡及に基づいてしか説明しない「科学」を否定して、「発生」の事実を遡る「発達心理学」・「児童心理学」に置き換えて捉えなおせばいいと言う単純な問題ではない。「発達心理学」・「児童心理学」自体が「科学」の産物であること—— すなわち、シンボリック機能によって自ら作り出した可能的世界に身を移し、「反省的意識」「コギト」の立場から、これまでの構造化の過程を全く逆のパースペクティブで見る「知覚の詐術」—— を免れている保証はないからである—— 序論で注意しておいたように、「ソルボンヌ講義」でメルロ＝ポンティがワロンワロンの児童心理学を評価していたからと言って、手放しにそれに依拠できるかどうかは問題であるとするのはこの点に係する——。「発達心理学」・「児童心理学」に「知覚」の発達過程の検証に寄り添いながら、しかし、先回りして構成的に説明しようとする「知覚の詐術」を防ぎながら、逆にその知覚の詐術、詐術を行う「反省的意識」「コギト」の成立そのものが可能になる「知覚」の始原のありよう・経験に遡ってそれを「記述する」こと、しれが『知覚の現象学』の課題である。先に見た『知覚の現象学』序文でメルロ＝ポンティが語っていた、フッサールが「還元」を繰り返さざるを得なかった問題の困難が、ここにあると見ることができる。メルロ＝ポンティ自身はさしあたり、『行動の構造』を『知覚の現象学』に先行させることによって、先回りする「科学」の詐術・「知覚の詐術」の手口の方を先に示しておいた、ということが出来る。

『知覚の現象学』は、その基本構造を、『行動の構造』によって明かされてきた「行動の

発達の歴史」構造として踏まえる。すなわち「身体」とは、「既に辿られた道程の全体、既に形成された能力の全体、常により高次の形態化の行われるべき既得の弁証法的地盤」すなわち「地」としての全体であり、「心」とは「そのとき確立される意味」すなわちそこにおける「図」のことである（SC312）。しかし「心」すなわち「図」はまた直ぐに次の段階では「学習され」「習慣化され」「身体」即ち「地」となるような、一定の「図-地」関係を持つ構造の連続、行動としての連続的な「図-地」の反転構造の連鎖である。その非連続的な「発達」の結果として——時にしかしその「構造の発達」「構造の再構造化」の過程が障害を受け、構造化のズレとして「精神疾患」等として注目されるケースも含みつつ——「交互に作用しあう化学的構成のその塊としての身体があり、生物と生物学的環境との弁証法としての身体があり、社会的主体と集団との弁証法としての身体」が形作られていく。それをこれまで「反省的意識」「コギト」が、自らの「能産的」能力によって作り出した「可能世界」すなわち科学的世界観に基づいて、「行動の構造の発達」の順序と異なる形で「説明」してきたのを、改めて「意識の事実」の中で——「精神分析学」的事例のように時に「行動の構造の発達」の観点も交えらるるとはいえ——批判的に解体しながら、その元にあつて「科学」の「説明」をも可能にしてきた始原的な「知覚」のありようを「記述」していくことを、『知覚の現象学』は先ず第一とする。

しかし、『知覚の現象学』として『行動の構造』を引き継ぎ、「行動の発達の歴史」の「反省的意識」成立段階以降の「知覚」の「現象学的記述」を進めていくにあたって、これまでの『行動の構造』での分析が明らかにしてきた、本質的な困難が踏まえられねばならない。

『行動の構造』末尾でメルロ＝ポンティが再度フッサールの現象学をとりあげて、それを最晩年の生活世界論であってもなお「超越論的観念論」に過ぎないとして、それと自身の現象学の更区別になお固執している理由は、これらの困難の克服の問題に関係していると考えられる。メルロ＝ポンティが最後に至って「反省的意識」の問題を「知覚の詐術」の問題として、ほとんどしつこく、と言ってよいほどに、容易に克服できないと見做す理由は、先ずもって「知覚」の中から「知覚」自身によって、「知覚」自身の道具立てを用いて「知覚」の発達を描こうとするとき、容易にその「外」を描くことはできないという困難のことだったとみることができる。

『行動の構造』が「構造」の発達過程の分析として、その「構造」相互の非・連続的・非・因果関係的な本質を明らかにしてきたことが想起されなければならない。理論上、自己完結的・非連続的であることを本質とする諸構造間での観察は、「外部観察者の」にしかかなりえず、「内部」的「記述」ではありえないため、「知覚」からの「内部」的「記述」をめざす『知覚の現象学』では、そもそも物質概念の成立自体、知覚内における「知覚の可能性」の一つとして説明し直されねばならないし、それらの関係は、知覚内部の意味の関係として、またその知覚を超える無限の可能性の関係として説明し直されねばならない

ことになる。『行動の構造』でのように、「構造」の成立を持って説明が完成するというのではなく、「構造が成立しているとして知覚される」とはどういうことかが、「知覚」の外に立つ「外部観察者の」視点を一切交えずに説明することが『知覚の現象学』の課題である。『行動の構造』第三章（SC139~193~）でメルロ＝ポンティが、「物質・生命・精神」を区別し、それぞれの構成原理を「量・秩序・意味」として、それぞれに対する方法論を「法則的説明」「記述的了解」「超越論的態度」としてきた理由は——ベルクソンとは異なり——それらが非-因果論的、非-連続的に、それぞれ「構造」として成立している事実を確認するためである。それぞれが別の構成原理に基づいて成立しており、別の方法論によりアプローチされねばならないことは、「他の」構造の理解のうえでの困難をもたらすのである。

「構造の発達」の段階の違いとしてならば簡単に「外部観察的」に「説明」できるチンパンジーも、精神疾患も、乳幼児も、「知覚」における「他者」としてもう一度それを「知覚」のいわば内側から描き直そうとすると、それは「説明」では済まない問題であることをメルロ＝ポンティは考えていた。「知覚」の内側からそれが観察され記述されねばならないとき、しかし既により高次の構造に再構造化されている記述主体としての「知覚」は、「幼児の態度が新しい態度の中で最早位置するべき場所も意味もなくなるように、行動を根本的に再組織する構造化」によって完全に変貌してしまっているのである。「他者」の「知覚」はもちろんのこと、たとえ自分の「知覚」であっても、それが例えば「こども」のころの「知覚」、「新生児」の「知覚」であれば、内部的には構造的に完全に別のものと考えられねばならず、内部的な観察することは原理上できない。言い換えれば、『知覚の現象学』は、通例思われてきたように、「知覚」の発達過程を発生心理学的に、発生の最初から現象学的に祖述しているというのでは全くないのである。『知覚の現象学』の最初の問題は、「知覚」の内部観察が可能な対象をどのように確保するか、にあったことが考えられる。

『行動の構造』が先回りして取り上げてみせた「フロイト主義の構造的解釈」（SC 263 f.）は、その点への示唆と見ることができる。メルロ＝ポンティは、フロイトが提起した葛藤、コンプレックス、抑圧、退行、抵抗、転移、代償、昇華等の諸現象を、「意識」の再構造化の障碍として解釈し直す。「行動」の発達とは、「幼児の態度が新しい態度の中で最早位置するべき場所も意味もなくなるように、行動を根本的に再組織する構造化」でなければならないのだが、「その統合化が見かけの上でしか実現されず、行動の中に比較的孤立したある系が存続し、患者がその系を変形することも、また引き受けることも拒むといったとき、抑圧があると言われる」。コンプレックスとは、行動のこの種の断片的分節、意識の断片的な生活、つまり「あるカテゴリーの刺激に対する後天的で持続的な意識の構造」のこととされる。夢における遡行とか、抑圧されたものの無意識とかは、進むべき高次の構造化が達成されず、以前の「構造」がそのまま現れて「退行」であるかのように見えること、「もっとも複雑な構造」が衰え、「もっとも容易な構造へ後退」したように見えること

と考えられる。

前置きで述べられているように「行動の発達」は、「構造」の変化として、非 - 因果関係的・非 - 連続的に「幼児の態度が新しい態度の中で最早位置するべき場所も意味もなくなるように、行動を根本的に再組織する構造化」として起こるものと考えられねばならないとき、諸構造相互の観察は原理上不可能となる。その上で、ほとんど唯一その比較が可能になる例が、例えば精神疾患として記述されるような、構造相互が入り組んでしまっていることを原因としていると考えられる障碍の事例である。そのうちの言葉による内部観察的な報告が可能で唯一、他構造相互の比較観察を可能とする例とすることができるのに他ならない。

このことを踏まえれば、『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティが取り上げたと言うことができる事例は —— 何らかの意味で構造化の過程の「ズレ」がそこに見えているということが出来るような、きわめて限定された事例として —— 「錯視」の問題、「精神疾患」の問題、「こども」の「知覚」の問題というように、絞って考える必要が出てくることになる。加えてまた、内部観察者の言語による報告が得られる事例でもなければならぬことになる —— その点、『知覚の現象学』では、幼児の例は積極手には取り上げられない。言葉による内部観察的な報告が得られない以上、児童心理学は、外部観察的な科学的記述、『行動の構造』段階のものであることをまぬかれないからである —— 。

先回りして言えば、『行動の構造』で明らかされた通り、続く『知覚の現象学』が検討する対象の本質がそのようなものでなければならぬ時、まさに「ソルボンヌ講義」「教育学」は、科学批判的な種々の問題を含みながらも、そのような『知覚の現象学』的方法論の適用として検討されるに値する、格好の『知覚の現象学』的な素材とすることができよう。「ソルボンヌ講義」「大人から見たこども」の主題はまさにそのようなものとしてある。『知覚の現象学』の検討対象は、「ソルボンヌ講義」「おとなからみたこども」 —— すなわち「鏡像」段階の持つ意味の問題、「コンプレックス」が持つ意味の問題、「家庭」、「社会」、「文化」、「時代」が持つ問題 —— へと、引き継がれたというふうに見ることが出来るのである。

「行動の構造」の発達段階では、外部観察者的に容易に説明された「行動の構造の歴史」の過程、すなわち意識により「学習」され、「習慣」化され「身体」「地」となる「道程の全体」、「能力の全体」、「社会的主体と集団」との関係の全体が、「知覚」の上では実際どのように経験されているのか、それを外部的にではなく —— 理論上、構造上は不可能なこととして —— 内部的に探ること、「記述」し直すことが『知覚の現象学』の課題である。『行動の構造』が立脚する「外部観察者」的立場は「反省的意識」のツールの一つでしかない以上、用いざるを得ない限り、物心二元論的な観方を排してそれも便宜的に用いながら —— 例えば、こどもの心理学的発達過程や、精神疾患や、家族社会学的、文化人類学的な知見が描き出して見せる「構造の発達」のズレ —— 『行動の構造』では精神

分析学的疾患がその例として注目されており、『知覚の現象学』では「錯視」の例や「シュナイダー症例」、「ソルボンヌ講義」では、「鏡像」段階や、「コンプレックス」の症例、文化人類学的・社会学的落差の例——に注目して、そこに露呈している「構造の発達」のズレに対し「知覚」が、科学的説明以前に先ずどのように対処しようとしているかを「記述」してみせること——勿論、自身の「知覚」しか「内部観察」できない以上、論理的にそれは「外部観察者」的であるにとどまり、言葉による報告を限度とするにとどまるが、物心二元論的な「自－他」関係ではなく、「自－身体－他」関係を可能性として勘案しつつ（ただし念を押しておけば、「身体」を「合一」の場と考えるフッサール（ハイデガー）の「超越論的観念論」の安易さとも区別しつつ）——。それが『知覚の現象学』の主題であり、戦略であったように思われる。

既に行文中言及したように、その主題は「ソルボンヌ講義」が教育学として引き続いて注目している観察事例に連続している。

第三章 『知覚の現象学』(一)「第一部 身体」

3-0 はじめに

本章では、『知覚の現象学』の前半、「序論」「第一部、身体」の読解を行う。

そこでメルロ＝ポンティは、従来の心理学研究におけるアポリアが、そもそも心理学が近代科学の一環として自明の前提としてきた客観的世界観——原子論的要素主義とそれに基づく因果論的結合則を原理とする——それ自体に淵源している、との見通しのもと、経験主義的に意識が世界と出会う端緒と考えられてきた「刺激」-「感覚」概念が、既に「反省的意識」によって構築されたものであり、経験の端緒ではありえないとして、それに替えて「知覚」に依拠することを立言する。

経験の端緒としての「知覚」が既に意味懐胎的であることを解明したゲシュタルト心理学の知見を基に、まず「序論」では、心理学の二つの潮流のうちの一つ「経験論」の「感覚」説が批判され、感覚された「印象」に基づく「連合」説がアドホックなものでしかないこと、同じくその「経験論」のアポリアを打開すべく提唱された心理学のもう一つの潮流「主知主義」もまたアドホックでしかないことを、メルロ＝ポンティは、「錯視」現象の分析を通じて解明して見せる。

それらを踏まえて「第一部、身体」では——「構造」相互間のズレが意識レベルで「知覚」され、内部報告され得る例として——まず最初に、「幻影肢現象」が取り上げられ、従来の「経験論」「主知主義」のいずれもがその説明に成功していないことが、生理学の知見も交えながら批判的に検証され、その説明をめざして、物心二元論を排した「身体」知覚の、環境-主体、能動-受動の相互反転可能な一体的体勢が記述、解明されていく。

身体現象の実相が外界に向けた生の志向性による超越性・時間性を本質とするものであることが解明されたところで、次いで二番目の例として、「大脳欠損」による「意識失調」の例（「シュナイダー症例」）が取り上げられ検討される。そこでの論点は、物心二元論を排して生の志向性を本質とするとされた「意識」「知覚」が、どのようにこれまで「物質的」とされてきた「身体器官」と関わるか、という問題である。シュナイダー症例の検討を通じて、身体の運動性、それが始源的空間性であることが解明され、また科学的理性主義が分断追放した情動性がむしろ「知覚」の始源の本質であり、そのうえに始源の言葉の身体との反転関係も成立するのであることが解明される。

前章で見た『行動の構造』の到達点、「行動の発達」の歴史における「反省的意識」以降の段階の解明が、『知覚の現象学』の課題である。すなわち、これまで常識的には自己意識的「反省」意識として受け取られてきた「構成的ないし能産的」な「対自的意識」の解明——「人間的」な高次化の段階に至った統合的意識が、シンボリック機能によって作り出

した可能的世界に自ら身を移し、所謂「反省的意識」の立場から、これまでの構造化の過程を全く逆のパースペクティブで見るに至る「知覚の詐術」の問題を踏まえながら —— 「知覚の詐術」それ自体の成立を含め、「知覚」の実相を「記述」することである。

無論それは「意識」の構造を共時的に —— 「大人」の「今」の意識のなかで —— しか説明しない「科学」に代えて、「発生」の事実を遡る「発達心理学」・「児童心理学」にシフトして出発し直せばいいと言う単純な問題ではない。「発達心理学」・「児童心理学」自体が「科学」として —— すなわち「反省的意識」の立場で、構造化の過程を逆のパースペクティブで見る —— 「知覚の詐術」を免れている保証はないからである —— 序論で注意しておいたように、「ソルボンヌ講義」でメルロ＝ポンティがワロンの児童心理学を評価していたからと言って、手放しにそれに依拠することはできないと考えねばならないのはこの点に関わる —— 。「発達心理学」・「児童心理学」における「知覚」の発達過程の検討に寄り添いながら、しかし、先回りして構成的に説明しようとする「知覚の詐術」をも批判しつつ、逆にその「知覚の詐術」・詐術を行う「反省的意識」「コギト」の成立そのものも可能にする「知覚」の始源の経験に遡ってそれを「記述する」ことが『知覚の現象学』の主題である。『行動の構造』が『知覚の現象学』に先行させられた理由が、この、先回りする「科学」の詐術・「知覚の詐術」の手口を先に示しておくためであった、とみることができよう。

『知覚の現象学』は、その基本構造を、『行動の構造』によって明かされてきた「行動の発達の歴史」の構造として受け継ぐ。すなわち「身体」とは、「既に辿られた道程の全体、既に形成された能力の全体、常により高次の形態化の行われるべき既得の弁証法的地盤」すなわち「地」としての全体であり、対するに「心」とは「そのとき確立される意味」すなわちそこにおける「図」のことである（SC312）。しかし「心」すなわち「図」はまた直ぐに次の段階では「学習され」「習慣化され」「身体」即ち「地」となるような、一定の「図－地」関係を持つ構造の連続、行動としての連続的な「図－地」、すなわち「心－身」の反転構造の連鎖として、「心－身」関係の実相は捉えられなければならない。

非連続的な「構造の発達」を基本構造とし、「知覚の詐術」に基づく「科学」の「説明」を排して、改めて「意識の事実」の中で、「科学的説明」を批判的に解体しつつその元にある「科学」の「説明」をも可能にしてきた「知覚」を「記述」していくことが、『知覚の現象学』の主題であるとき、踏まえなければならない本質的な問題を『行動の構造』が明らかにしていた。

『行動の構造』末尾でメルロ＝ポンティが再度フッサールの現象学をとりあげて、それを最晩年の生活世界論であってもなお「超越論的観念論」に過ぎないとして、自身の現象学との区別にあくまで固執していた理由は、フッサール・ハイデガー現象学とは違って、「行動の発達の歴史」を「反省的意識」の段階まで検討してきたメルロ＝ポンティの現象学が、「構造」の発達を対象としてきた点にあったと考えられる。その立場では、「知覚」

という「構造」の中から「知覚」自身によって、「知覚」自身の道具立てを用いて「知覚」の発達を描こうとするとき、容易にその「外」を描くことはできない。

「幼児の態度が新しい態度の中で最早位置するべき場所も意味もなくなるように、行動を根本的に再組織する構造化」と言われているように、『行動の構造』が解明してきた、「構造」の発達過程は、「構造」相互の非 - 連続的・非 - 因果関係性を本質とするものであった。理論上、自己完結的・非連続的であることを本質とする諸構造間での観察は、「外部観察者の」にしかなりえず、「内部」的「記述」ではありえないため、「知覚」からの「内部」的「記述」をめざす『知覚の現象学』では、そもそも物質概念の成立自体、知覚内における「知覚の可能性」の一つとして説明し直されねばならないことになる。それらの関係は、知覚内部の意味の関係として、またその知覚を超える無限の可能性の関係として説明し直されるのでなければならない。『行動の構造』でのように、「構造」の成立を持って説明が完成するというのではなく、「構造が成立しているとして知覚される」とはどういうことかを、「知覚」の外に立つ「外部観察者の」視点を一切交えずに説明することが『知覚の現象学』の課題である。

「構造の発達」の段階の違いとしてならば簡単に「外部観察的」に「説明」できる「チンパンジー」も、「精神疾患」も、「乳幼児」も、「知覚」における「他者」としてもう一度それを「知覚」のいわば内側から描き直そうとするとき、既に本質を異にする段階に再構造化されている記述主体としての「知覚」からは、その対象としての「知覚」は、異なる構造化の段階にあるものとして、完全に異質な「他者」なのである —— 『行動の構造』第三章 (SC 193 ~)が、この点を縷々説明していた。そこでメルロ＝ポンティは「物質・生命・精神」の各段階を区別し、それぞれの構成原理を「量・秩序・意味」として、それぞれに対する方法論を「法則的説明」「記述的理解」「超越論的態度」としている。その理由は —— ベルクソンとは異なり —— それらが非 - 因果論的、非 - 連続的に、それぞれ「構造」として成立している事実を確認するためであり、それらがそれぞれ別の構成原理に基づいて成立しており、別の方法論によりアプローチされねばならないということは、「他の」構造の理解を原理上困難なものとするのを、その時点で余儀なくしていた。

「他者」の「知覚」はもちろんのこと、たとえ自分の「知覚」であっても、それが例えば「こども」のころの「知覚」、「新生児」の「知覚」であれば、内部的には構造的にもはや完全に別のものであり、直截内部的な観察はできない。言い換えれば、『知覚の現象学』は、通例思われてきたように、「知覚」の発達過程を発生心理学的に、発生の最初から現象学的に祖述する論述ではなくて、「知覚」の内部観察が可能な対象が実際にはほとんどない中で、はじめから数少ない非常に限定された対象を例に考察を進めている論述であると考えられなければならない。言い換えれば、『知覚の現象学』は、通例思われてきたように、「知覚」の発達過程を発生心理学的に、発生の最初から現象学的に祖述しているというのでは全くないのである。『知覚の現象学』の最初の問題は、「知覚」の内部観察が可能な対

象をどのように確保するか、であったと考えられるのである。

『行動の構造』が先回りして取り上げてみせた「フロイト主義の構造的解釈」(SC 263 f.) は、その点を切り開いてみせたと見ることができる。メルロ＝ポンティは、フロイトが提起した葛藤、コンプレックス、抑圧、退行、抵抗、転移、代償、昇華等の諸現象を、「意識」の再構造化の障碍として解釈し直してみせる。行動の発達、行動を「根本的に再組織する構造化」でなければならないなかで、「その統合化が見かけの上でしか実現されず、行動の中に比較的孤立したある系が存続し、患者がその系を変形することも、また引き受けることも拒むといったとき、抑圧〔コンプレックス〕があると云われる」とメルロ＝ポンティはみる。夢における遡行とか、抑圧されたものの無意識とかは、進むべき高次の構造化が達成されず、以前の「構造」がそのまま現れて「退行」であるかのように見えること、「もっとも複雑な構造」が衰え、「もっとも容易な構造へ後退」したように見えることと考えられるのである。

「行動の発達」は、「構造」の変化として、非 - 因果关系的・非 - 連続的に「行動を根本的に再組織する構造化」として起こるものと考えられねばならないとき、諸構造相互の観察は原理上不可能となる。その上で、ほとんど唯一その比較が可能になる例が、例えば「精神疾患」として記述されるような、構造相互が入り組んでしまっていることを原因とすると考えられる障碍の事例である。そのうちの言葉による内部観察的な報告が可能で唯一、他構造相互の比較観察を可能とする例と云うことができる。

このことを踏まえれば、『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティが取り上げたと言いうことができる事例は —— 『行動の構造』が明かしていたように、何らかの意味で構造化の過程の「ズレ」を根底に持つということが出来るような —— きわめて限られた事例に限定される。「錯視」の問題、「精神疾患」の問題、「こども」の「知覚」の問題というように、最初からそれは限定的であらざるを得ず、かつその内部観察者自身による言語による報告が得られる事例でなければならない —— その点、『知覚の現象学』では、幼児の例は積極的には取り上げられていない。言葉による内部観察的な報告が得られない以上、児童心理学は、外部観察的な科学的記述、『行動の構造』段階のものであることを免れないからである —— 。

先回りして言えば、『知覚の現象学』が検討する対象の本質がそのようなものである時、まさに「ソルボンヌ講義」「教育学」は、種々の科学批判上の問題点を含みつつも、そのような『知覚の現象学』的方法論の適用として検討されるに値する、格好の『知覚の現象学』的な素材と云うことができる。「ソルボンヌ講義」「大人から見たこども」の主題はまさにそのようなものとしてある。『知覚の現象学』の検討対象は、「ソルボンヌ講義」「おとなから見たこども」 —— すなわち「鏡像」段階の持つ意味の問題、コンプレックスが持つ意味の問題、家庭、社会、文化、時代が持つ問題 —— へと、引き継がれたという

ことができる。

そのことを確かめるために、以下では『知覚の現象学』の全体像を、可能な限り、逐一辿り直しておきたい。

「行動の構造」の発達段階では、外部観察者的に容易に説明された「行動の構造の歴史」の過程、すなわち意識により「図」として「学習」され、「習慣」化され「地」「身体」となる「道の全体」、「能力の全体」、「社会的主体と集団」との関係の全体が、「知覚」の上では実際どのように経験されているのか、それを外部的にではなく——理論上、構造上は不可能な試みでありながら——可能な限り、内部的に探ること、「記述」し直すことが『知覚の現象学』の課題である。『行動の構造』が立脚する「外部観察者」的立場は「反省的意識」のツールの一つでしかないが、用いざるを得ない限り、物心二元論的な観方を排してそれも便宜的に用いながら、例えば、こどもの心理学的発達過程や、精神疾患や、家族社会学的、文化人類学的な知見が垣間見せている「構造の発達」のズレに注目して——『行動の構造』では精神分析的疾患がその例として注目されたが、『知覚の現象学』では「錯視」の例や「シュナイダー症例」、「ソルボンヌ講義」では、「鏡像」段階や、「コンプレックス」の症例、文化人類学的・社会学的落差の例が注目される——そこに露呈している「構造の発達」のズレにおいて「知覚」が、科学的説明以前に何を「経験」しているかを、内部観察的な言葉に基づいて「記述」してみせること——勿論厳密には、自身の「知覚」しか「内部観察」できない以上、論理的にそれは言葉による再構成を限度とするにとどまるが、物心二元論的な「自—他」関係ではなく、「知覚」の「図—地」構造を基本とする、「自—身体—他」関係を可能性として勘案しつつ、遂行するのが『知覚の現象学』の戦略である——ただし本稿序論で確認しておいた通り、「身体」を「合一」の場と考えるフッサール（ハイデガー）の「超越論的観念論」の安易さとも本質的に異なる、構造論上の問題として——。

改めて教育哲学の視点から確認しておけば、既に行文中言及したように、『知覚の現象学』の主題は、「ソルボンヌ講義」が「教育学」として引き継いで注目している観察事例に連続している。その点の確認も含めて、『知覚の現象学』の全体を読解する。

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』を、『行動の構造』執筆後、博士論文として書いている。表向き、当時の心理学の科学的世拝観に立脚するゆえの偏向の現象学的批判が、その主題である。当時の心理学が、近代科学主義的世界観（物心二元論図式）に則って、原子論的に「感覚」を意識の構造的考察の出発点とするところから、メルロ＝ポンティは問題とする。それでは自然科学的世界観構築以前の、私が最初に世界と出会う場面での始原の心理的経験の記述には成り得ないと考えるからである。

メルロ＝ポンティが博士論文の研究対象として哲学を選ばなかった理由は、「世界」が最

初に出会われる場面としての「知覚」を自身の現象学研究の発端とするところから、その領域を主として研究する心理学が先ず選ばれたものとみることができる。『行動の構造』では、「行動」が主題であったが、それは、ベルクソンの批判に基づいて「意識」を、従来の生態的な存在としてではなく、動的にとらえなおした概念としての「意識」がやはりフィールドであった —— 後年、芸術論が考察対象に選ばれるのも、それが美学という「知覚」をフィールドとする学問の主題として長く研究されてきたという、やはり同じ理由からであると考えられることは銘記されておいてよい —— 。

故に『知覚の現象学』は、主題的には当時の心理学研究の批判的革新を遂行する論考でありながら、一方それは —— 『行動の構造』が明らかにした「行動の発達の歴史」解明の延長線上で、その構造論としての問題を引き継ぐ —— メルロ＝ポンティ現象学として、「意識」の構造をその「世界」との出会いの初めから「記述」して、「感覚」に代わる「知覚」の構造を分析し直すメルロ＝ポンティ現象学の遂行として理解されねばならない。すなわち『知覚の現象学』は、二重の読解を要求するのである。

本章は、『知覚の現象学』の心理学的分析内容を、メルロ＝ポンティ現象学の彫琢過程として読解・検討する —— 先回りしていえば、同様の二重の読解は、『ソルボンヌ講義』でメルロ＝ポンティが示した教育論に対してもあてはめられるであろう —— 。

『知覚の現象学』本文は、先に読解した序文の後、以下の序論から始まる。各章各節の構成に即して、順に要約を試みる。

3-1 序論 [心理学並びに科学一般における] 伝統的偏見と現象への還帰

3-1-1 I <感覚>と称されてきたもの : 科学的世界観批判

経験の端緒とされてきた「感覚」の概念批判 : 知覚対象はそれ自体で意味を持つ

実験心理学・発達心理学において、外界の情報が取得される最初の入口であり最も単純なその受容態と考えられてきた「感覚」の概念に対し、メルロ＝ポンティはそれがすでに原子論的な仮構でしかないと批判する。その根拠としてメルロ＝ポンティは、新興のゲシュタルト心理学が解明した知覚の実相を基に、以下のように言う。実際の「知覚」は、ゲシュタルト理論が解明したように、「知覚」におけるどんな「図」 —— 知覚における対象（たとえば「白い染み」） —— も、他のあらゆるものを含む「地」、すなわち「図」を浮かび上がらせる地平（「白い染み」に対し、それを浮かび上がらせる「布」）の上に成立する。原子論に立脚する科学的心理学が想定するような、純粋な「感覚」（例えば「白い染み」を構成している「白色」）だけを「感覚」として、ばらばらに独立に取り出しうるようなものではない（実際には、「図」である「白い染み」が、それだけでひと纏まりの物として、「地」である「布にくっついているように見える」というのが知覚の実相である。「染み」の縁は「染み」の側に内属して、意味上のまとまりを体現して、「地」と関連して「見えている」のである）。

メルロ＝ポンティは、最初から当時の科学主義的心理学の原子論的アプローチを批判し

ながら、前章で明らかにしたように、それが「知覚」の成立の事実とは別の、自身構築した科学的世界観の図式に則った、「知覚の詐術」に他ならないことを剔抉してみせている。黒い時の上に浮き出たように「白い染み」が見えているのにもかかわらず、自ら構築した科学的世界観・原子論的図式に立脚した「反省的意識」「コギト」は、それを「白い色」「黒い線」等の、それ自体としては相互に関連付ける意味を持たない、単独の「感覚」としてあるように抽象してしまうのである。「反省的意識」の段階に至って、「知覚」が成立する実際の順序とは逆に、世界を自身が構成したもののようにみなす「知覚の詐術」に則った常識的思考は、その科学の説明を正しいとして、それ以上もう「知覚」の実相を見ようとはしないのである。

「いま、同質の地のうえに浮かんだ白い染みを例にとってみよう。染みの点のそれぞれは、どれもそれ自身で一つの<図>を描き出すという一定の<機能>を共通にもっている。図の色は地の色よりも濃く、いわばより抵抗が強いから、白い染みの縁の部分は、図の方に<所属>するのであって、地に隣接しているにもかかわらず地とは結びつかない、染みは地のうえに置かれたように見えるのであって、地を中断しはしないのである。各部分は、自分が実際含んでいる以上のものを告知しており、したがってこんな初歩的な知覚でも、もうすでに一つの意味 (sens) を担っているわけである」(PP 9-10/30)。

Soit une tache blanche sur un fond homogène. Tous les points de la tache ont en commun une certaine <fonction> qui fait d'eux une <figure>. La couleur de la figure est plus dense et comme plus résistante que celle du fond; les bords de la tache blanche lui <appartiennent> et ne sont pas solidaires du fond pourtant contigu; la tache paraît posée sur le fond et ne l'interrompt pas. Chaque partie annonce plus qu'elle ne contient et cette perception élémentaire est donc déjà chargée d'un sens.

「同質の地のうえに浮かんだ白い染み」は、実際には、ひとつの「点」という意味を表して「図」を形成している。「図」はひとつのまとまりとして「地」から独立して、「点」という意味を形作っている。「白い染みの縁の部分(輪郭)は、図の方に<所属>する」ように、連続している「図」と「地」のうえであるにもかかわらず、「知覚」されてしまうのである(もちろん、ここで成立している「図」は、「点」として言葉で意味づけられるものであり、そのように絶えず「地」のうえに成立している交替可能な「知覚」であることは、徐々に明らかにされていく)。

メルロ＝ポンティは、このように科学としての心理学が、原子論的構図に基づいて知覚の出発点として主張する、純粋な「感覚」という要素を虚構にすぎないものとして批判し、それに代えて実際には一つの意味としての纏まりを既にそれ自身の内に備えている「知覚」の構造を、「ゲシュタルト」として、「図-地」構造の上で解明して見せている。

「一つの地のうえの一つの図」というのがわれわれの手に入れ得る最も単純な感性的所与である、とゲシュタルト理論はわれわれに教えてくれたが、これは事実上の知覚の偶々もつ性格などではなく、したがって観念上での分析に際して、勝手に<印象>という概念（原子論的）をそこに加えることをわれわれに許すようなものではない。それはむしろ、知覚現象の〔最初の〕定義そのものというべきもので、それなしには或る現象が知覚現象だとは言い得なくなるようなものなのである。知覚上の<或る物>は、いつも他の物のただなかにあるのであって、いつも一つの<領野>（champ）の一部となっている」（PP 10/30-31）

3-1-2 科学的「印象」概念・感覚の意味内容を意識主体に帰す虚構：知覚の「図-地」構造

ゲシュタルト理論が解明してみせたように、実際には「視覚野（champ visual）」という「地」のうえで、不断に動きながら一定の纏まり・「図」を結んで、それ自体意味を持つ「知覚」の在り様を、「感覚」というそれ自体としては意味を持たない単純要素に分解還元可能とする、自ら構築した「〔客観的〕世界」という図式から「説明」しようとする心理学の科学的手法（「知覚の詐術」）が批判されねばならない。メルロ＝ポンティはそれを次のように整理してみせる。1）意識している主観の印象に「感覚」を帰属させてしまう科学的心理学の誤謬を排し、「感覚」の持つ意味を「知覚」内における「対象」に帰属させねばならないとし——「ほんとうは赤や緑は、〔原子論的主観的「印象」としての〕感覚ではなくて感覚されるもの〔知覚における所与〕であり、性質とは意識の一要素ではなくて対象の一特性なのである」（PP 10/31）¹⁷²。にもかかわらず「心理学者たちが<経験錯誤>（experience error）と呼んでいる過失を犯す理由は、われわれが諸物のなかに在ることがわかっているものを、諸物についての自分の意識のなかに在るものと想定し直してしまうからである」（PP 11/32）——、2）「知覚」野における不判明なもの（当面「図」にならず「地」にとどまるもの）も不断に運動している「視覚」の動きの中で、他の意味において「図」になる可能性を失わないこと、その意味で実は視覚の「地」は常に視野・「図」の中に入っているということ（従来の理論では注意が向けられる「図」だけが固定され、周辺の地は、意味を持たないもの・「ノイズ」として切り捨てられていた）¹⁷³。メルロ＝ポンティはそう指摘して、「知覚」の実相をゲシュタルト的な「図-地」関係の動的構造と

¹⁷² 主客二元論的な誤りとして、フッサール現象学により、ノエシスーノエマ構造の両極が、誤って主観と客観として想定されてしまう誤謬に淵源する。

¹⁷³ 「一般に性質に関する誤謬には、二通りの種類がある。…一つは、性質とは意識にとっての対象であるのにこれを意識の一要素としてしまうもの、性質はいつも一つの意味をもっているのにこれを何ももの言わぬ一つの印象と看做してしまうもの、他は、この意味なりこの対象なりが性質の水準でもうすでに充実され決定されたものと思込むもの。しかも、この第二の誤謬も、第一の誤謬と同じように、世界から来る偏見に由来したものだ」（PP 11/33）。

して捉え返してみせる。

「(例えば) 視野の周辺に在る領域は容易に記述しがたいものだが、しかし、それが暗黒でも灰色でもないことは確かである。つまり、そこには未決定の視像、何だかわからぬものの視像、というものがあって、極端に言えば、私の背後に在るものでも視覚的に現前していないわけではないのである」(PP 12/33-34)。

「… [客観的] 世界から出発したのでは、視野 (champ visual) とはどのようなものであるかをけっして了解できないであろう。視野の中心部から側方の刺激へとすこしずつ近づくことによって視覚の圏域を劃することが可能な場合でも、測定結果は刻々に変わってしまい、はじめに見えていた刺激がもはや見えなくなるのはどの瞬間であるかを決定することは、到底できるものではない」。(PP 11-12/33)

コギトによって構築された科学主義的世界観に立脚する経験論が「感覚」として「意識の端緒」におく「決定された [固定的・静的な] 性質」とは、実際にはゲシュタルト理論が明らかにしたように「知覚」のうちに含まれる、絶えず変転する「図-地」関係の動的様態なのであって、もとより「意識の要素」ではなく、「知覚の詐術」によって意識があとになって作り出したものなのである。この二重の理由で、原子論的に想定された「感覚」という性質は、「主観性」の端緒として経験論が説明する世界への窓口であるよりも、むしろこれを隠蔽するものである (PP 12/34-35)。

「われわれは未決定なものを一つの積極的な現象として認めなければならない。この雰囲気のなかでこそ(「地」の中から) 性質(「図」というものも現れてくるのであって、性質の包蔵している意味というものは、或る曖昧な意味であり、ここで問題になるものは、論理的な意味より以前の、それが表現として価値をもつに至るか否かの問題なのである」(PP 12/34)。

以上のようにメルロ＝ポンティは、当時の心理学の科学主義的誤謬を一つずつ拾い上げて批判しながら、一方「知覚」の規定から出発する自身の現象学的体系説明を着々と進めているということができる。

3-1-3 科学的「感覚」概念：「反省的意識」・「知覚の詐術」

「感覚」印象を経験理解の端緒に置く心理学は、科学主義的世界観に立脚した「知覚の詐術」の産物でしかない。科学主義がとる物心二元論的・因果論的世界観では、本来「知覚」として「地」と一体である「感覚」を「純粹印象」に抽象化して分解し、印象として主観の認識機能のがわに帰属させる一方、それに対応する生理学的構造の存在を想定して、因果論的に刺激と受容器官の一対一の対応図式の形で説明する(「恒常性仮説」)。これこそメルロ＝ポンティが批判する、心理学が陥っている科学主義の誤謬の際たるものであって、

既に『行動の構造』でも詳細に検討された「恒常性仮説」の批判を引き継ぎながら、ここではそれが「知覚」内部の問題として——「物質」としての「器官」「身体」もすべて、「知覚」内部で、「反省的意識」「コギト」が「知覚」の実際とは逆の順序で作り返したものに過ぎないこと（「知覚の詐術」）をトータルに解明し直すこととして——検討し直されなければならない。先ずはその導入として、「感覚」図式の批判が展開されている。

「以上の感覚についての二つの定義づけ〔感覚の性質を意識に帰属させること・感覚の性質を完結したものとする〕は、〔反省的意識＝科学常識的な日常意識には〕直接的にみえたとしても実はみかけだけにすぎなかった。明らかにしたように、実際はこれらの定義づけは知覚に則ってつくられていたのである。これら二つの定義づけは常識とも対応していたのであって、常識の方もまた感覚的なものを限定づけるのに、それが依存している客観的諸条件をもってするのである。すなわち、視覚的なものとは目でもって捉えられるもののことであり、感覚的なものとは感官によって捉えられるものである、というわけだ。」（PP 12-13/35）

「反省的意識」段階に達した意識が自ら作り出した可能の世界に身を置き直して「コギト」として、自分が「世界」の出発点のように考えてしまう「知覚の詐術」は、「常識」の常——その意味で「自然」——であるとメルロ＝ポンティは考えてみせているのだが——科学的世界観の構築も、その精緻化に過ぎない——さしあたり、刺激に対応する生理的機構の存在を一对一の関係で措定してしまう科学主義的心理学の考え方を、メルロ＝ポンティは、実験的事実の例証を挙げて批判して見せる。

「したがってここで大事なのは、注意を凝らして知覚し直すことや、被験者が視野の或る一点に意識を集中すること——たとえばミュラー＝リヤーの錯視における二本の主線を＜分析的に知覚する＞こと——は、＜正常な知覚＞を啓示するどころか、根源的な現象に代えて例外的なモンタージュ〔別の知覚〕をもってくるものではないかどうか、それを考えることである。…もしもわれわれが現象にたち戻るならば、そこでわれわれに示される一つの性質の把握というものは、一つの知覚的コンテクスト全体〔地〕と結びついた一つの大きさの把握と正確に同じものなのである。諸刺戟がわれわれにあたえるところのものは、直接的な諸印象の層を限定しようとして想定された間接的な手段〔原子論的な「感覚」〕などではもはやないことになる」（PP 15/37）

「感受性の初歩的な段階においてもすでに、従来部分的とされてきた諸刺戟の間の相互の協力や、感官体系と運動体系とのあいだの協力が垣間見られ、それのおかげで、生理学的な布置は変わっても感覚の方は恒常的に維持されている」。「してみると、神経過程というものを、あたえられたメッセージの単なる伝達だと定義づけることはできないわけであ

る」(PP 15/37-38) と、メルロ＝ポンティは言う。

「感覚的なものとは、感官でもって捉えられたもののことではあるが、しかし、この「でもって」とは単に道具的な意味ではないこと、感官器官とは伝導体ではないこと、末梢においてすら生理的印象は、かつては中枢的と考えられていた諸関係〔中枢＝脳を含めた全体〕にまき込まれてしまっているということ——こうしたことをいまやわれわれは知っているのである」(PP 17/39)。

3-1-4 感覚の実際・「知覚」、「錯視」の解明

『知覚の現象学』段階でのメルロ＝ポンティの狙いは、ミュラー＝リヤー錯視図(二本の等しい長さの平行な直線の両端に、それぞれ向きの違う長さの矢型をつけることで、長短に見えてしまう錯視現象を示してみせる図)の「知覚」に対し、それを「不等」と見てしまう判断が既に科学により客観的に構成された世界像に基づいており、そのことを現象学的に明らかにして、その構成以前の次元に判断(主体)を差し戻し、ミュラー＝リヤー図の「知覚」を正しく、それぞれ「違うもの」と判断する(言葉にする)ことのできる次元に差し戻すことである——「科学的常識」を身に着ける以前の子どもであれば、「別のもの」というであろう二つの図(「矢型を取り付ける前の二本の平行線の図」と「取り付けた後の図」を、「同じもの」と言うようになる子どもが体験させられることは、当初「別のもの」に見えていたはずのミュラー＝リヤー図を、教育を通じて、「等しい長さの二つの線分に、それぞれ閉じた矢と開いた矢を付けたもの」との説明を受けて、「等しかったはずの二線分」が、「加工によって」、「不等に見えるようになった」と思い込む、という順序に構成された再体験である。これこそメルロ＝ポンティが「知覚の詐術」として指摘した、「反省的意識」によって「知覚」の実際とは逆順に世界を見ること、の典型であって、「知覚」の「再構造化」に他ならない。「不等に見える」というように学んだ子どもから、逆因果的に「もともと等しい長さの二線分」はとりだせても、もはや当初の経験である「別のもの」として見えている「知覚」に戻ることは難しくなる——。

「科学の要求するところは、知覚された二本の直線も現実の二本の直線とおなじく、同等か不等かどちらかであるべきだということ、知覚された結晶体も〔現実のそれとおなじく〕一定数の側面をもつべきだということであって、知覚物の本性とは両義性や<ぶれ>を容認することであり、全体的なコンテクストから己れの形を決定してもらうことだということ、科学は一向に見ようとはしない。ところがミュラー＝リヤーの錯視にあっては、二本の線の一つが他の線と等しいことをやめたからといって、べつに<不等>になったわけではなく、実は<別のもの>になったのである。つまり、それだけ孤立させられた客観的な直線と、そのおなじ直線が一つの図形のなかで捉えられたものとは、知覚にとっては<同一>であることをやめるわけである。この二つの機能において直線が同一であり得る

のは、ただ自然的ならぬ分析的な知覚〔反省的知覚＝コギトとして客観的世界を構築する意識＝コギトを生み出し、あるいはそれから学んだ常識的意識〕にとっただけである」(PP 18/42)。

メルロ＝ポンティの狙いは、「〔常識的意識が〕直接的に経験していると思込んでいる物の中にも、本当は経験しているのではなくて、科学によって二次的に構成されたにすぎぬ観念的虚構がいかにも多く混じりこんでいるか」すなわち「知覚の詐術」を明らかにすることであり、現象学的な知覚批判を行うための、素材の確保を目的とする心理学批判である。

「われわれは、感覺すること、見ること、聞くこと、とはどういうことであるかを知っているつもりでいたのに、いまやこれらの言葉が問題となる。われわれは、これらの言葉が指示する経験そのものに立ち戻って、もういちどそれらの言葉を定義し直すように促されている。感覺についての古典的〔科学的〕観念は、これもやはり反省の概念ではなくて、対象の方に向けられた思考によってあとからつくられた所産であり、〔世界が〕立ち上がってくる源泉から最も遠く、それゆえに最も不明瞭な、世界を表象する〔図式を考える〕なかで最後に作られた項なのである」(PP 17/41)。

「われわれが客観的な研究自体に注目してみても、われわれの見いだすものは、まず第一に、感覺野の〔科学主義に基づいて客観的に構成された〕外的諸条件が感覺野を個々に規定しているのではなく、一つの原生的組織〔「図」としての「地」と関係する全体〕が想定されてはじめて、その外的諸条件もそこに介入してこられるということ——これはゲシュタルト理論の示したところである——、つぎに、有機体にあつては構造は状況の生物学的意味としての諸変数に依存しているが、この諸変数はもはや物理的変数ではなく、したがって、全体は物理＝数学的分析のための道具によっては捉えられず、他のタイプの可知性に身をゆだねているということ、である」(PP 18/41)。

続けてメルロ＝ポンティは、「知覚」の非科学的構造——すなわちそれ自体意味を持ったゲシュタルト的全体性——ならびに「他のタイプの可知性」について論を進める。

「同様にして、知覚されたものは、単なる＜無知覚＞とは異なる欠落部〔地〕というものをもっている」(PP 18/42)。

De même le perçu comporte des lacunes qui ne sont pas de simples <imceptions>.

「知覚されたものは、そのコンテクストにまるで貼りつけたようにべったりくっついていたり、あるいはその知覚されたもののなかに或る積極的な意味を持つ無規定部分があらわ

れていたりするために、空間的、時間的、および数的な総体によって操作できる、はっきりとした、それと認定できる諸項にまで分節化することのできないものである。しかも、われわれが感覚するとはどういうことかを了解しようと思うならば、まさにこのような前客観的領域をこそわれわれはわれわれのうちに探索せねばならないのである」(PP 19/43)。

「本能が自分のまえに投影するイメージ、伝統が各世代のなかに再創造したイメージ、あるいは単に夢ですらも、はじめのうちは固有の意味での知覚と同等の権利でもって現れてくるものであり、真の、現実的な、顕在的な知覚は、一つの批判的な作業によってやっとすこしずつ幻覚から区別されてゆくものである。言葉が指示する〔最初の〕ものは、〔科学が説明するような〕原初の機能であるよりむしろ〔未だ不定の、いわば生の向かう〕方向 (direction) でしかない」(PP 19/42-43)。

「知覚というものは、見ているうちに次第次第にはっきりと結び目があらわれてくる一つの網のようなものだ」(PP 19/43)。

3-2 II <連合>とされてきたもの、および<追憶の投射>とされてきたもの

3-2-1 「知覚」の実相：対象の意味懐胎・「図-地」構造・「意味」

「知覚」の構造は、その全領域を覆う「図」－「地」の関係として、刻々変化するその都度それぞれ新たな「図」として「地」との動態的關係において説明し直されなければならない。そうした現象学的観点からは、従来の近代哲学的二元分離論図式(コギト-物)から出発する科学的心理学の、原子論的要素主義的観点と、それに基づく因果論的説明図式(バラバラに規定した觀念の再連合図式)は全て「任意の外来的連関でしかあり得ない」。いわゆる「知覚の詐術」が作り出した、後付け的な「説明」である。

「知覚」を「図」－「地」の関係と捉える立場においては、個々の性質は全て他のもの(「地」)との関係において意味を形成している。「意味する」ということ自体、「関連においてある」ということであり、メルロ＝ポンティは、ここで「意味する」という語を最も広い意味で用いている——主体的意識を伴わない、関連付けられているという意味——。

典型的な「図-地」関係の例として、メルロ＝ポンティは「赤い染み」を例に分析して見せる。

「ひとたび〔科学が想定する〕感覚の概念がもちこまれると、知覚についての全分析がゆがめられてしまう。既述したように、そもそも<地>のうえの<図>というものが、現実にあたえられた諸性質よりもはるかに多くのものを含んでいるのに。つまり図〔たとえば「赤い染み」〕は地には<属さ>ないで地から<浮き出して>いる<輪郭>というものをもっており、<安定>していて、<つまった>色彩をもっている。一方、地の方は無限定で、色彩も不明確だし、それは図の下にまで<続いている>。してみると、全体のそれぞれの諸部分——たとえば、地に最も近接した図の諸部分——は、色彩や諸性質

のほかに、一つの特定の意味というものをもっているわけである。そこで問題は、この意味が何によってつくられているか、〔染みの方に所属する（という意味をはじめから持つ）〕〈縁〉とか〈輪郭〉とかいう言葉は何を意味するのか、諸性質の全体が地のうえの図として把握されるとはどういうことなのか —— そうしたことを知ることである。」（PP 20/45）

たとえば「赤い染み」がどのように「知覚」されるかについてメルロ＝ポンティは、「図」として「地」との連続性の上に捉えられる「赤い染み」という意味を取り出してみせる。初めからそれを「赤い染み」の「感覚」にまで分解して〔例えば「赤」と言う「感覚」〕、それだけ単独に原子論的に「地」から切り取って独立に分析する科学的心理学の手法は、故に批判されなければならない。

さらにまた、「知覚」上に「視覚」として現われる「赤い染み」は、視覚構造として分析されるだけでなく、それに対して身構える「身体」の「志向」をも「意味」として引き起こす、実際の「知覚」の一場面として、全体として分析されなければならない。

「一つ性質、一つの赤い盤が何ものかを意味するということになれば、例えばそれが一つの図のうえの一つの染みとして捉えられているとすれば、その赤はもはや単に私がそのなかに没入していき体験しているこの熱っぽい色というにとどまらないで、何か別の或るものを（自分のうちに閉じこめてしまわないで）告知するということになる。それは認識の一機能を果たしていることになるが、その諸部分が総体として一つの全体性を形成し、諸部分の各々は自分の持ち場を離れることなくしかもその全体性と連なっているということになる。そうなればその赤は、単に私に現前しているというだけでなく、私に何ものかを呈示しているということになり、しかもそれが呈示しているのは、私の知覚の〈実的部分〉（*partie réelle*）として所有されているということではなくて、〈志向的部分〉（*partie intentionnelle*）として〔身構える身体によって〕めざされているということである」（PP 20/45-46）。

3-2-2 「連合」説批判・「知覚」の連関性

バラバラにしてしまった感覚を、類似や隣接等の観念を用いて連合させる科学的心理学は、転倒している。元来、類似や隣接等の観念がそもそも、全体のゲシュタルト（その都度の「図－地」関係）から取り出されたものに過ぎないのである。連合説が連合させようとするバラバラな感覚は、実は最初から「図－地」の連続の上にあることをメルロ＝ポンティは示してみせる。

「ところで、〔連合説において〕一切の認識の始めであり終わりであるということになるはずの感覚や映像は、一つの地平の上でしかけてして姿をあらわさないものだ。知覚され

たものの意味というものは、〔連合説が唱える〕連合の結果であるどころか、逆にあらゆる連合のうちにあらかじめ前提されているところであって、そのことは、目の前にある図形を一望する場合でも〔カントの統覚〕、過去の諸経験の喚起の場合でも変わりはない」(PP 22-23/49)。

「バラバラの所与が幾つかまずあって、それから事実上の隣接とか類似とかがそれらを連合したためにそれらが総体として一つの物を形成しはじめる、というわけではない。逆に、われわれが一つの総体をはじめから物として知覚しているからこそ、あとになって分析的態度がそこに類似なり隣接なりを識別できるのである」(PP 23/49-50)。

連合説は、ひとまとまりの全体を形成している「知覚」から抽象して「諸感覚」を虚構する。その上で、バラバラの「諸感覚」を再度「連合」してみせる、とメルロ＝ポンティは批判する。

「そうではなく、われわれがどこまでも現象から離れないならば、知覚における物の統一性は、連合によってはじめて構築されるものではなくて、むしろ連合の前提なのであり、それを証明し決定づける検証作用に先立ってあるのであり、自分自身に先立ってあるのである」(PP 24/51)。

ここからメルロ＝ポンティは、確定した概念を後付的に感覚に適合させる構成に基づいている連合説が取り扱うことのできない、時間軸上での「対象の統一性」の出現 —— 「地」が次第に「図」に連続的に変化していくこととしての、未知のもの「発見」 —— に論を進める。「森の中」を歩いていて、「木立ち」としてしか見えていなかったものが、「マスト」に見えてくる、といった例である。

「〔まだそれとして捉えられていない〕対象の統一性は或る逼迫した指令の予感のうえに基礎を置いており、これが風景のなかにただ潜在していただだけの質問に挙に解答をあたえに来るのであって、対象の統一性は、漠然とした不安のかたちでのみ措定されていた一つの問題を解き、それまでは同一世界に属していなかった諸要素〔未知の「マスト」という統一性〕、そのゆえにカントが深遠にも語ったように〔超越論的統覚によっても〕連合されることのできなかつた諸要素を、組織するのである。諸要素を単一の対象という同一地平に措定することによって、一望のもとに見ることがはじめて諸要素間の近接と相似とを可能にするのであって、一つの印象が自分自身で他の印象に連合してゆくことなど、実はけっしてできないのである」(PP 25/51-52)。

3-2-3 「連合力」批判・「図」化の構造

また経験論が言うような、個々の抽象された「印象」にそれら自身が持つ「連合力」を

規定するのは謂わば屋上屋を重ねる外挿的誤謬である。連合を可能にしているのは元来布置関係に基づく「図」化の働きによるのだからである。

「同様に〔抽象された〕印象は、他の諸印象を喚起する力などもつものではない。印象がそうするとしても、それはただ、その印象が喚起しようとしている当の諸印象と共存していた過去の経験の展望〔地平〕のなかで、その印象があらかじめ了解されている、そのかぎりだけでである」(PP 25/52)。

経験論が経験の世界との接点としてその端緒に想定する世界の「印象」「感覚」は、「図」として「地」との連続性のうちに成立している限りにおいて、「地」の中の他の「印象」と関連してそれを「図」に変えることが出来る。記憶の想起においてもそれは同じしくみである。

3-2-4 「過去に規定される現在」ベルクソン批判・文字列の誤読：「過去」の在り様

以上の、「知覚」のゲシュタルト性・「図」－「地」関係の共時的な説明は、同様通時的な関係にもあてはめることができる。「知覚」のゲシュタルト性・「図」－「地」関係の通時的関係における成立が確かめられなければならない。

ベルクソンが主張した「現在知覚」成立のための過去（の意味蓄積）からの関与（意味からの指示）＝「追憶からの投射」という機構は、メルロ＝ポンティの共時的通時的な知覚のゲシュタルト説の立場からは不要といえることができる。ベルクソンは現在と過去とを要素主義的に切り分けたうえで、それらの連合を因果関係で考える、外挿的連合と同じ構図に墮していると思われるからである。故にメルロ＝ポンティの現象学的知覚論の立場からは、ベルクソンの立場は、「（経験論（的科学図式）の一修正）でしかない。

先ずもってベルクソンが、「客観的原因」として「喚起されたもの（想起、過去）」を「所与（現在）」から区別しているのは不当である。「追憶」は（そのような科学主義的な規定に抛らずとも）メルロ＝ポンティによれば「知覚」において、「現に与えられているものの表情（「図」）によって可能にされている」のでなければならない。「記憶が齎す一切の寄与に先立って、先ず見られているものが現に組織化されていて、そこに私が自分の過去の経験を再認できるような一つの画面〔すなわち「図」〕を私に提供するような具合になっているのでなければならないのだ」。

要は、メルロ＝ポンティにおいては「過去」もまた「現在」として成立する「図」の「地」であるわけである。

「本を読む場合に、速く眼を走らせるためにどうしても網膜上の印象に欠落部分〔読み取りきれずに読み飛ばされた文字列〕ができ、だから感性的所与が追憶〔以前読んだことのある文字列のイメージ〕の投射によって補完されねばならない、といったことが言われ

ている。…追憶が知覚を補完しにやって来るためには、まずその追憶が現に与えられているものの表情〔「知覚」の「地」〕によって可能にされている必要がある。記憶のもたらず一切の寄与に先立って、まず見られているものが現に組織化〔「図」化〕されていて、そこに私が自分の過去の経験を再認できるような一つの画面〔「地」をひきつれた「図」の全体〕を私に提供するような具合になっているのでなければならない。してみれば、追憶への訴えは、それによって説明されるはずのもの、つまり所与の形態化〔欠落した文字列の補完〕とか、感覚的混沌への一つの意味の強制とかいうものを、実は前提としてしまっているわけである」（PP 27/54-55）。

「追憶の喚起は、感性的な所与自体〔「図」〕の相貌〔「地」との関係〕によって導かれるのでなければ、どうして行われるのであろうか。そして、それが導かれているとすれば、その場合には、目のまえの言葉が記憶の財宝から何かをもらって来るまえに、すでにそれ自身の構造なり表情なり〔「地」との関係〕を具えているわけなのだから、いまさら追憶の喚起など何の役に立つのか」（PP 28/55-56）。

メルロ＝ポンティは、「＜追憶の投射＞説を流布させたものは、あきらかに錯覚の分析〔例えば「人違い」といった錯覚の科学的分析の誤り〕である」と言う。

「すなわち錯覚は、＜現にある＞」（PP 28/56）

「過去の経験があらわれて来るのは、実は事のすんだあとで、錯覚の原因としてにすぎないのであって、他の追憶でなくまさにこの追憶を喚起するためには、現在の経験がそれ自身はじめから〔錯覚としての〕形態と意味とを具えているのでなければならなかったはずである」（PP 28/56）。

「所与と喚起されたものを客観的原因にしたがって分けることなど、恣意的なやり方である。むしろ、現象まで立ち帰り、一つの還元し得ない意味をすでに含蓄している総体を、根源的な層として見いださねばならない。これはあとから追憶が割り込んで来るはずの欠落部をもった感覚などではなくて、風景なり単語なりのもっている表情であり構造であって、これが只今の意識の志向にも過去の経験にも等しく自発的に合致してゆくのである」（PP 29-30/58）。

たとえば「人違い」をしているとき、間違っただけの人と思っただけの人を意識は「見ている」のであって、その意味で「錯覚は＜現にある＞」のである。それは読み飛ばされた知覚の欠落などでは毛頭ない。「過去の経験があらわれて来るのは、実は事のすんだあとで、錯覚の原因としてにすぎない」のであって、それが科学的反省意識・知覚の詐術による事後的構成である。そもそもその「説明」が、「錯覚」を「過去の経験」の「欠落」として、「過去の経験」を呼び出すことによってそれを補充し説明しようとするとき、既に「過去

の経験」は「説明」によって呼び出されてしまっているのである。「過去の経験」に促されて「現在」を見るから「錯覚」したのだ、ゆえに「現在」は「過去」によって作られている、と言う原因の説明ではなく、そもそもその説明自体が前提として立脚している事実、すなわちどんな「現在」からも「地」としての「過去」が呼び出し得る、ということ、いわば逆方向に、問題として考えるべきなのである。

「錯覚」の問題を、現在の「図」としての「知覚」の「地」との意味関係の問題としておいて、メルロ＝ポンティは、「記憶」の問題に論を進める。

「このときはじめて、知覚における記憶の真の問題も、知覚意識の一般の問題と結びついて見いだされて来るのだ。問題は、補充材料を何だかわからぬ無意識のなかへともち込むのではなく、意識が自分自身の生命によって、時の流れとともにその風景の構造を変質させてゆくことができるのはどのようにしてであるか、また、意識の過去の経験がそのつど〔現在の〕意識に一つの地平のかたちで現前して来るのはどのようにしてであるか —— こうしたことを了解することである」（PP 30/58）。

「過去の経験がつくっているこの地平は、もしこれを意識が認識の主題にすれば、一つの想起作用によってふたたび開かれて来るが、しかしまた、〈周縁〉〔地〕にとどまったままで居ることもでき、この場合には知覚物にたいして、現に在る一つの雰囲気と一つの意味とを直接に提供するものである。いつも意識の思い通りになる一つの領野、まさにその理由によって意識の一切の知覚作用をとりまき、包み込む一つの領野、一つの雰囲気、一つの地平、あるいはこう言った方がよければ、意識に一つの時間的状況を指定する与えられた〈組立て〉 —— こうしたものが、知覚と想起というはっきり区別された作用¹⁷⁴をともに可能にする、過去の現前なのである」（PP 30/58）。

3-2-5 時間の地平・時間的図-地構造、「現象野」

以上の現象学的分析に立脚すれば、「〈現象野〉としての意味的・人間的・文化的世界」は、科学主義的「経験論」が言うように「物理＝化学的諸過程としての自然的世界」（＝物質世界＝「下部構造」）から派生した「上部構造」（精神世界）ではなく、その逆である。

「経験論は、感官器官に働きかけて来る諸刺激の物理的ならびに化学的諸特性のみを取り出し規定とすることによって、知覚から、私が或る顔のうえに読みとっているはずの怒りとか苦痛とかを排除してしまうし、私がためらいとか故意の言い落としのなかにその本

¹⁷⁴ 「想起するとは、それ自体で存続している過去の画面を意識のまなざしのもとにたぐり寄せることではない。それは過去の地平のなかに身を沈め、その箱詰めにした諸展望を次第次第にくり広げて行って、ついにはそこに要約されている諸経験が、その時間的場所において、いわばあらためて生きられるようにすることである。とすれば、知覚することは想起することでないわけである。」（PP 30/59）

質を捉えているはずの宗教的感情の排除してしまうし、巡査のもの腰や建造物の様式のなかにその構造を認めているはずの都市などを排除してしまう」（PP 32/61）。

「…経験論の語る自然とは、諸刺戟と諸性質との総和でしかない。こういう意味での自然〔客観的物理的科学的自然〕については、それが単に志向的にせよわれわれの第一の対象だと主張することは、不合理なことである。つまり、そういう自然は、文化的諸対象の経験より後のものであり、あるいはむしろ、それは文化的諸対象のなかのひとつにすぎないのである」（PP 33/62-63）。

「したがってわれわれは、〔真の〕自然的世界とその存在様式の方もまた見直し直さねばならぬのであって、もともとこの世界の存在様式は、科学的対象のそれとは混同されぬものである」（PP 33/63）。

『行動の構造』で描き出されていた、「物質・生命・精神」のそれぞれの区別・成立を物質的世界の方から説明する「科学」図式によるのではなく、その図式が災いして覆い隠してしまう「行動の発達」の「経験」を、端緒としての「知覚」に依拠して、その内側から描き直すこと。『行動の構造』が予告していた『知覚の現象学』の課題を、メルロ＝ポンティはまさに実行に移している。

「〈図〉と〈地〉、〈物〉と〈非＝物〉との関係や過去の地平は、意識の諸構造のなかにたちあられて来る個々の〈性質〉には還元することのできない意識の諸構造である」（PP 30/59）。

経験論が想定する、独立に個々にあらわれてくる「感覚」の「物理的・科学的諸性質」は、経験論の想定を離れて「知覚」それ自体として捉え直せば「個々の〈性質〉には還元することのできない意識の諸構造」を持っている。

〈現象野〉は、経験論が言うような「自然的世界」ではないことにおいて、外部すなわち「地」からの影響を受ける。先回りして言えば、その通路が「身体」である。

「われわれが〔感覚的刺戟の〕内容の優位性という経験論の公準をすてるならば、われわれは自分の〔身体の〕背後に在る対象の特異な存在様式を、自由に認識することができるようになる。「自分の背後で世界がまだそこに在るかどうかを見るために」うしろをふり返るヒステリーの子供は、何も心像を欠くようになったのではなく、むしろ、正常人には知覚世界の匿れた側面も目に見える側面と同じように確実なものだとさせている根源的な〔身体としての〕構造が、この子にあっては知覚世界から失われてしまったのである」（PP 33/63）。

3-3 III<注意>なるもの、および<判断>なるもの

3-3-1 科学的「注意」概念の実相、知覚の超出

「古典的〔科学的〕偏見についての議論も、今までのところではもっぱら経験論に対して向けられてきた。ところが本当は、われわれのめざしていたのは単に経験論だけではない。その反定立たる主知主義もまたそれとおなじ地盤のうえに位置していることを示さねばならぬ。双方とも、時間的にもその意味からいっても最初のものでない<客観的世界>をもって分析対象としているのであり、また双方とも、知覚意識がその対象を構成するその特殊な仕方を表現することができないでいるのだ。両者とも、知覚に密着するかわりに知覚にたいしてそれぞれ距りを置いてしまっているわけである」（PP 34/64）。

要素としての感覚の想定から出発する科学的経験論の立場では、意識が向かう「集中」を求心的な（外界から身体内へと向かう）刺激の強弱でしか説明できず、感覚成立に伴う遠心的過程の存在（ウサギ「として見る」ことによってウサギに見える）を前に、主知主義的説明に拠らざるをえなくなる。しかし、主知主義は、観念（形相）間の強弱を説明できないジレンマ（どの観念を適用するかは「偶然」としか言いようがない＝原理上の投射図式的本質から、対象からの因果関係を設定できない）に陥り、科学的経験論では立場全体として、意識野における意識の「集中」を説明することが困難化していた（「経験論に欠けていたものは、対象とそれによって引き起こされる注意作用との内からの連関〔内的連関＝身体内部からの遠心的作用。対象からの刺激（外的連関）＝求心的作用との何らかの因果連関を説明できなければならない〕」であるのに対し、「主知主義に欠けているものは、思惟を始める機会の偶然性〔外的刺激群に対し、どれに観念＝知（形相）を適用するか、因果的説明を想定できない（意志次第）〕」である。「前者〔経験論〕は、意識があまりに貧弱すぎ〔意識の側からの遠心的成分を説明できる機構を有していない〕」「後者〔主知主義〕は、意識があまりに豊かすぎ〔適用できる観念＝知（形相）は無限に選択できることになり〕」、両者とも「意識を生起させる（意識の集中を説明する）ことができない」」のである。

「経験論に欠けているものは、対象とそれによってひき起こされる作用との内的連関であった。ところが主知主義にかけているものは、思惟をはじめる機会の偶然性である。前者の場合には意識があまりに貧弱すぎ、後者の場合には意識があまりに豊かすぎて、いずれの場合でも、どんな現象も意識を生起させる（solliciter）ことができないのだ。」（PP 36/67）

メルロ＝ポンティは、ゲシュタルト理論を採用することにより、「意識の集中」を「図」化のしくみによって説明する。「意識は何故任意に集中することができるか」と問われねばならないのではなく、（構図を逆転させて）「不断になにがしかに集中しているのが意

識」である。変転する意識野（「先在する所与」）を同一性を保ったコギトが眺めていて、任意に意識を集中する（「より多くの照明を与える」）という近代科学主義的構図に基づく理解は実は虚構で、「図として浮かび上がらせることによって、一つのあたらしい分節化を実現すること」、すなわち意識野自体の新たな出現・変化が「意識の集中」の実相である。「単に地平として先造されていただけだった所与が、今や全体的世界のなかで、新たな領域を真に形成するようになること」「今までは単に未決定な地平の形でしか提供されていなかったものを顕在化し主題化するような、新しい対象の積極的な構成」が「意識における集中」である。

「注意というものはまず最初に、精神領野全体の変貌を、つまり意識がその対象に現前する新しい在り方を、想定している」（PP 37/68）。

「注意をするということは、単に先在している所与により多くの照明をあたえるということではない。それはその所与を図として浮かび上がらせることによって、そのなかに一つの新しい分節化を実現することだ」（PP 38/70）。

「対象の統一性を破壊するちょうどその瞬間にその同じ対象の統一性を一つの新たな次元において再興するような現象が、注意によって現出して来るところに、意識の奇蹟がある」（PP 39/70）。

常識的意識が物を見ている（図を結んでいる）そのときに、むしろ非反省的生〔すなわち「地」〕の方に注意を向けるべきであって、忘却してしまっていたみずからのそれまで過去の歴史を思い出させること、にこそ「哲学的反省の真の役割」があるとメルロ＝ポンティは言う（PP 40/72）。

3-3-2 「錯視」の実相：構造の内部観察

「主知主義哲学」—— 超越論的理性（統覚）が、対象としての直観に、超越論的悟性概念(カテゴリー)を適用すること(判断)によって認識が成立すると考える —— は、「知覚とは判断である」とする基本的立場から、「錯覚とは判断の誤りである」として、科学主義的経験論 —— 「錯覚」もさしあたり新たな「経験」とするよりない —— より「錯覚現象」をよく説明できると考えられてきた。がしかし、メルロ＝ポンティの立場からは、まずは第一に、主知主義も、経験論同様自然科学的世界観に基づいて構築された構想に過ぎず、そのことが一番顕著に表れているのは、「正しい判断」との評価を下す際の、錯覚以前の「等しい」像を基準としてとりだすのに、自然科学的に虚構された＜感覚＞概念を基準としている点で不当と言われねばならない。のみならずまた、主知主義は「知覚」論としても構造的な誤りを含んでいる。

「主知主義」が主張する「知覚は判断である」とする立場は、知覚自身が意味を持つとする点では、メルロ＝ポンティの現象学的知覚論に近いと考えられる。それに対しメルロ

＝ポンティは、主知主義理論が最も合理的に説明するとされている「錯覚」論を相手取って、主知主義を批判する。

メルロ＝ポンティがとる「知覚」の現象学の立場からは、「錯覚現象」（例えば二本の矢が異なった長さに見える知覚の事実：ミュラー・リヤー図形）は「錯覚」ではなく、それ自体それぞれ正しい一つの知覚であり、主知主義的錯覚理論で「錯覚」以前に見てとられるべきと説明される「等しい長さの二本の矢」は、「別の知覚」である。それをしかし、「もともと同じ長さである二本の矢に、向きの異なる矢羽根をつけたら異なる長さに見えた」「異なる長さで判断を誤った」としてみせる「錯視実験」における理由づけは、「反省」の産物でしかない。実際には、矢羽を付けることによって「正しい認識〔等しい長さ〕が錯覚されるようになった〔長短に見える〕」と言うのではなく、「知覚」は「別の知覚」に変化したのである。

さしあたりメルロ＝ポンティは、主知主義の立場にも成り代わりつつ、主知主義が「網膜上の印象以上の意味をもつ」として「判断」によってその成立を説明する「知覚」の理論構成において、「錯視」現象がどう説明されているか、解明を進めていく。

「なるほど主知主義は、知覚の構造を連合諸力と注意との結合した働きによって説明するのではなく、それを反省機能〔感性的所与にカテゴリーを付与して認識を成立させる〕によって見だしているのだ、と自分では思い込んでいる。けれども、知覚に対する主知主義の見方は、〔初めから科学主義的に構成されてしまっているだけでなく〕直接的なものではなくなっている。このことは、主知主義の分析で判断 (judgement) という観念が演じている役割を検討してみれば、一層よくわかるだろう」(PP 40/72)

前もって説明しておく、そもそも主知主義が「認識」の成立を「感性的所与」に対する「カテゴリー」の付与、即ち「判断」というメカニズムの想定によって説明してみせるのは、「知覚」がそれ自体では「感性」にもたらされる一次的なものでしかないことから、それ自体としては正誤の判断がつけられない「盲目的」なものとして、「空想」「妄想」にも陥りかねないと懸念することに基づく——「〔主知主義に成り代わってメルロ＝ポンティは考えてみせる〕知覚の理論は、それが盲目的な直観から観念的に〔外界とのつながりなく〕出発する場合、代償として空疎な概念にまでゆきついてしまう可能性がやはりあるし、そうなる判断も、純粹感覚の補完物として、己れの対象とは無関係な一つの一般的な連関作用に転落してしまったり、あるいは結果によってはじめて知り得る一つの心的力にさえ再びなってしまう可能性がやはりあるのだ」(PP 41/73)——。知覚理論が想定する「知覚」が「空想」「妄想」だった場合、「判断」も引きずられてその誤りに気付かず、「超越論的統覚」である筈の機能から転落して「結果から知られ得る」ただの「心的力」に墮すことになり兼ねない、というのがそれ自体では意味を欠くと見做されている「知覚」に対する主知主義の懸念である。故に超越論的主体による判断が伴われなければ

ならない。

然しながら、主知主義が主張するその知覚判断理論の中に、「超越論的統覚による判断機能」という想定からの逸脱が含まれている、とメルロ＝ポンティは批判する。

「ところが、もしも先ずもって〔主知主義が言うように、超越論的統覚が〕判断するとおりに見るのだとするならば、「真の知覚」〔と判断された、等しい長さの二本の矢〕と「贗の知覚」〔異なった長さに見えると誤って判断された二本の矢〕とをどのように〔真一偽として〕区別するのだろうか〔それらはそれぞれ正当な知覚であり別の知覚なのに、である〕。…

もしもこれに答えて、〔主知主義が主張するように〕健全な人間は十分な理由を踏まえ、十全な材料に基づいて判断するというならば、それは結局、真の知覚は〔経緯を踏まえた＝〕理由を知る判断であり、贗の知覚〔錯覚〕は〔経緯を知らない＝理由の伴わない〕空疎な判断という〔判断の説明の仕方＝〕形式の違い、ということになってしまおう。そうなると、〔本当の〕相違〔理由説明以前に初めから生じている見え方の違い〕は、判断が形態化するとされている感性的所与そのもの〔質料＝知覚〕から生じていることになるので、それならそれで、知覚作用は語の十全な意味において空想作用と違って、判断によるのではなく、一切の判断に先立って感性的なものに内在している意味を把握することだ、ということに〔主知主義においても〕ならざるを得ないだろう。」（PP 44/75-76）

Si l'on répond que l'homme sain ne juge que d'après des signes suffisants et sur une matière pleine, c'est donc qu'il y a une différence entre le jugement motive de la perception vraie et le jugement vide de la perception fausse, et comme la différence ne pas dans la forme du jugement mais dans le texte sensible qu'il met en forme, percevoir dans le plein sens du mot, qui l'oppose à imaginer, ce n'est pas juger, c'est saisir un sens immanent au sensible avant tout jugement.

メルロ＝ポンティが言いたいのは、「錯視」とされる二枚の絵を主知主義によって判断主体とされた「超越論的統覚」が、どうして初めから「真一偽」として判断できるのか、ということである。一次的な対象である「知覚」を「判断」により「網膜上の印象を超えて意味を持つ」ように成立させるとはいえ、二枚の絵が「真一偽」の関係にあると言えるのは、間主観的判断に拠ることである。先に指摘しておいたように、それが「錯視図」であることを学習する以前の「知覚」では、二枚の絵は「別の絵」と見做されるだろうからである。「真一偽」と判定する以前に、二枚の絵それぞれを二枚の絵として見て取っている、そのことが問題なのである。

「〔そうなると〕そもそも判断は、知覚が網膜上の印象を超えているところを説明するために導入されたものだが、もはや〔主知主義が主張する〕「真正な反省」によって内面的に

把握される知覚作用そのものであることはやめて、身体の提供せぬものを提供する任をもった、知覚の単なる〔外在的〕＜一因子＞となってしまふ。つまり、もはや一つの超越論的な活動ではなくて、結論を導き出すための単なる一つの論理的〔言語的〕活動ということになってしまふ。そのためにわれわれは、〔超越論であるはずの〕反省の外につれ出されてしまつて、知覚独自の働きを啓示するかわりに知覚を〔勝手に〕構築することとなる。われわれはどんな論理的媒体にもどんな心理的因果関係にもひとしく前提となっている、感性的なものに一つの意味を浸透させる始元的な作用〔知覚〕をば、また捉え損なうわけだ」(PP 42-43/74)。

「網膜上の印象」を超えて意味をもつ「知覚」をその「判断」機能によって説明できると考える主知主義は、然し肝心の「錯視」現象の説明において、その「正 - 誤」の説明に「知覚」外の外挿的説明を導入してしまふ。そのことは、主知主義が「錯視」現象の成立を「判断」を媒介に説明する以前に、既に「知覚」がそれぞれを「違うもの」として現出させている事実、反省的説明はその「違い」の上に二次的に構築されたものでしかないことを、かえって自ら明かす結果になってしまつている。

そうである以上、「判断」以前に「違うもの」として意味をもつて現れているそれぞれの「知覚」それ自体の成り立ちこそ追及するべきものなのである。

「真の知覚の現象は、したがって表象に内属する一つの意味〔空想妄想ではない一定の意味〕を提供するものであつて、判断とは、こうした意味の上に重ねて付加される恣意的な想定でしかない。主知主義をもつてしては、現象〔知覚〕のこうした成り立ちは了解することができず、のみならず、錯視によっておこるその模造も了解することができない。もっと一般的に言つて、主知主義は、知覚対象の存在様式、共存様式にたして盲目であり、視野を貫いてその諸部分をひそかに結びつけている生命に対して盲目なのである」(PP 44/76)。

等しい長さの二本の直線に向きの違う矢羽をつける錯視図形の実験（ミュラー＝リヤー図形）で生じる「錯視」と呼ばれる現象は、実際には、「矢羽を付けた」ことによる「図」を成立させている「地」との関係に変更が生じたことによる、新たな「図－地」関係に基づく新たな意味の創出、「図形に生じた新しい意味」であり、判断によるのではない、判断以前の、「図－地」関係の変貌としての、「現象〔知覚それ自体〕の〔意味の〕変貌」である。判断に先行する「知覚」「図」のこうした「地」との関係で生じる変貌こそが、主知主義の言う「判断の間違い〔錯視〕の原因」として、実は「判断」以前に生じている「知覚」の変化、「この判断の背後に在るものである」。これこそが「判断よりは手前の所で、しかし性質や印象よりは先のところで、＜見る＞という言葉に意味をあたえている」「知覚」の実相なのである。(PP 45/77)

言い換えれば、「二本の平行線」に向きの異なる「矢」を加えることによって「二本の異なる長さの線分」として錯覚されてしまう「錯視図形の実験」が言う「誤り」なるものを成り立たせているものは、その作図のプロセスを示す反省的説明である。実際には——作図のプロセスが示されなければ——「両端に向きの異なる矢をもった長さの異なる二本の線分」という「新しい意味」、「変貌」した知覚、知覚の「変貌」、が見える、というのが「知覚」の事実である。

「そこには、客観的諸関係の手前のところで一つの知覚的統辞法のようなものがあって、それがその固有の規則にしたがって分節化する。つまり、旧い諸関係〔「両端に向きの異なる矢をもった長さの異なる二本の線分」という「地-図」関係〕の廃絶、新しい諸関係〔「二本の平行線」に向きの異なる「矢」を加える、という新たな「地」〕の確立、その上での判断〔新たな図「異なった長さの線分に見える」は「錯覚」、すなわち「判断の誤り」の所産〕は、こうした深い作業の結果の上に表現されているにすぎず、その結果の利用でしかない。間違っただけのものにしろ真実のものにしろ、知覚がまず成立していて、はじめて述定作業も可能となるはずなのだ」（PP 45-46/77-78）。

「むしろ知覚とはまさに、所与の布置〔矢羽の有無による見え方の違い〕とともに、その所与を結びつける意味〔「等しい長さの二本の線分」が「判断の誤りによって」「両端に向きの異なる矢をもった長さの異なる二本の線分」として「錯視」される〕をも一挙に創造してしまうような作用、単に所与のもっている意味を見いだすというだけでなく、さらに所与が意味をもつという事実をも可能にするような作用のことである」（PP 46/78）。

「経験論」的な「性質」や「印象」が、科学主義的構成による虚構として抽象化されてしまうより以前のレベルにおける〈見る〉に注意を向けなければならない。主知主義が言う「～として見る」より以前のレベルにおける「〈見る〉という言葉に意味を与えているもの」、「どんな論理的媒介にもどんな心理的因果関係にも等しく前提となっている、感性的なもの〔知覚〕に一つの意味を浸透させる始源的な作用」が問われなければならない。

3-3-3 反省的分析＝コギトの立場と現象学的反省

「外的なものからの刺戟」＝「感覚」という想定が、受動一方であり論理的に破綻しているという批判に抗して、「知覚は〔それ自体、コギトによる能動的判断の産物すなわち〕解釈である」として成立した主知主義に対しメルロ＝ポンティは、主知主義がコギトを出発点とする科学的世界観（「思惟の無限性の立場に身を置いて世界を客観的に構成してみせる」）の立場からしか世界を観ていないことを批判する。

「ひとたび知覚が〔コギトによる判断を通じた〕解釈として了解されるや、一切の知覚意識はすでにそれ〔自身〕とは違うものになってしまい、出発点として想定されていた感

覚は、いよいよ不要になってしまう。感覚は実は感覚されるものではなく〔それ自身の意味を持ち〕、意識はいつも或る対象についての意識である〔コギトとして独立するのではなく、知覚それ自身に他ならない〕。そうであるのに、われわれが〔主知主義を含め常識が〕感覚という概念を必要としたのは、知覚作用を反省してみても、それが完全にはわれわれ自身の所産でないこと〔外からの刺激として客観世界との確かな繋がりを含むこと〕を表現したかったのである。われわれの身体にたいする刺激の作用として定義される純粹感覚なるものは、〔実際には、意識が最初にそこからスタートする出発点などではなく〕認識の、とくに科学的認識の〈最終結果〉なのであり、にもかかわらずわれわれがこれを端緒に置き、これが認識に先立っていると思いついでいるのは、自然的であるとはいえ一つの錯覚によってなのだ。純粹感覚とは、精神が己れ自身の出生の経歴を想定するための必然的な、しかし必然に欺瞞的な虚構にすぎない。それは構成されたものに属し、構成する精神〔コギト自身〕の性質ではない」（PP 46/80-81）。

反省的に世界から切り離して構築された「コギト」としての理性主体によって、主観としてのコギトが自らの判断の客観性を保持するために、主観的意識と客観的世界とを架橋するための最後に構築された概念が「感覚」である。しかし、先の錯視理論の批判から明らかになったように、「知覚」は判断以前に、その「地」としての世界との関係においてもう既に意味を持つものだから、故に外的な純粹な刺激作用を受け取るために構築された受動的窓口としての「感覚」概念は実際には必要ないことになる。

「知覚」の実際を考察し、本来の認識の端緒を定めるなかで見えてくる、科学的世界観による不必要な想定は、経験論・主知主義が立脚する、世界への主観的通路としての「感覚」概念だけでなく、そもそも近代哲学が主観の絶対性の確保のため、その基盤として構築した、意識以前の超越論的統覚も含めた、普遍的理性主体としての「コギト」——すなわち「私」の世界認識の出発点としての構築された「思惟」を担う基体としての「コギト」——の想定それ自体も、知覚成立を説明する原因としては不必要である。むしろ「コギト」が「知覚」から生じるのである。「コギト」の詳細な批判的解明が必要である。

「意識の実際の運動にあつては、意識はそのつど自分の歩みを捉えなおし、その歩みを一つのそれと確認し得る対象へと収縮し定着してゆき、すこしずつく見る〉からく知る〉へ移行して、そこに自分自身の生命の統一性を獲得するものだが、われわれがこうした意識の実際の運動に従わないでいるかぎりでは、われわれはただ意識の抽象的な本質しか手に入れられないであろう」（PP 48/83）。

「たとえ無限の思惟が知覚に内在していることが見いだされるとしても、そんなものは何も意識の最高頂なのではなくて、かえって逆に無意識の一形態でしかないのだ。ここで

は、反省の運動は目標を通り越してしまっているようだ。すなわち、知覚対象が秘かな生命によって生气づけられ、統一体としての知覚がたえず解体されたり再形成されたりしているのが現実なのに、この運動は凝固化され決定される〔不断に構造化・再構造化を繰り返す〕世界からいきなり亀裂のない〔普遍的で透明な〕意識へと、われわれを運んで行ってしまおうかのようである。」(PP 48/82-83)

「知覚対象が秘かな生命によって生气づけられ、統一体としての知覚がたえず解体されたり再形成されたりしている」「現実」を、少しずつ丁寧に辿り、「すこしずつく見る」から「知る」へ移行して、そこに自分自身の生命の統一性を獲得するのが「意識の実際の運動」、本来の「反省の運動」であるとメルロ＝ポンティは考えるだが、近代哲学が等しく立脚する「反省の運動」は、意識の実際の運動を「通り越して」、「すこしずつく見る」から「知る」へ移行するように「凝固化され決定される世界」から —— そこには、不透明な他者が含まれ、その境界、被受動的な影響が含まれる —— 「亀裂のない意識へと、われわれを運んで行ってしまい」、普遍的で他者のいない透明な「意識の抽象的な本質」だけを得たにとどまることになる。

「あらゆる言表に先立って、生まれ出づる状態で捉えられた実際の知覚にあつては、感性的な標識とその意味とは、観念的にすらも切り離せないものだ。対象とは、色彩や臭い、音や触覚的表面によってできた一つの有機体であつて、これらのものはそのなかで互いに象徴し合い変容し合つて、一つの実在する論理にしたがつて相呼応しているのであつて、科学はこの論理を顕在化することを任務としており、しかもなおその分析をなし遂げてしまうにはほど遠い状態にある」(PP 48/83)。

「科学」本来の「任務」は、「あらゆる言表に先立って、生まれ出づる状態で捉えられた実際の知覚」における「対象」の実像 —— 「感性的な標識とその意味」とが切り離されることなく結び合い、「色彩や臭い、音や触覚的表面によってできた一つの有機体であつて、これらのものはそのなかで互いに象徴し合い変容し合つて、一つの実在する論理にしたがつて相呼応している」 —— を「顕在化」することにあるはずだとメルロ＝ポンティは言う。然るに科学主義は、そうした知覚の実際から出発せず、予め構築された認識図式をもって世界に向かう。

「主知主義は、意識の構成作業を完結したものとしてセットで含んでいる真理の観念・存在の観念を、絶対的〔超越論的〕に基礎づけられたものとして受け入れており、主知主義の自称する「反省」は、こうした観念に到達するのに必要な一切のものを、主観の能力として措定するところに成立している」(PP 49/84)。

カントの超越論的統覚論を典型とする、構成主義的意識理論は、対象の判断から取り出したとする論理的前提から客観的世界を再構成して見せる。そこでの道具立ては、客観的に構成された世界とその論理、そこから発する刺戟等であるのに対し、他方その刺激を受け取る「感覚」を世界への通路としてその端緒とする主観的意識と判断を担う意識主体、ただしその判断を客観的なものたらしめるための主観の能力としての理性、意識に先回りして意識＝世界を成立させる超越論的理性、それらの総体としての「コギト」ということになる。主知主義が、「反省」を行うと言うときに予め前提とするのは、「意識の構成作業」に対応する「真理の観念・存在の観念」、「思惟」の基体としての「意識」、「主観の能力として措定」された「理性」「超越論的理性」それらの総体としての「コギト」、というわけである。

「いま私がこのテーブルを知覚しはじめるとき、私がそれを眺めて以来経過した時間の持続の厚みを、私はきっぱりと集約し、対象を万人のための対象として捉えることによって自分の個人的生活から離脱し、かくして調整されてはいるが多くの時間点ならびに多くの時間性に分散し配分されている諸経験を、一挙に結合してくる。時間のさなかでスピノザ的永遠の機能を果たしているこうした決定的行為、この＜原的信憑＞（*doxa originaire, Urdoxa*）—— こういうものを使用している点で主知主義を非難するつもりはわれわれにもない。ただ、こういうものをこっそりと使用している点で非難するのである」（PP 50-51/86）。

知覚本来の立場から、意識が個々の知覚経験から如何にそれを超える「知」をきりだしてくるかメルロ＝ポンティは描いてみせている。それをしかし主知主義は、初めから理性主体によって客観的時間空間世界の枠組みのなかで切り取られるものとしてしまう。

「こうして主知主義は、意識を絶対的存在と近親な関係に置くわけであり、ここでも〔経験論で観られた〕即自的世界〔客観的世界＝科学的世界〕という観念自体が、反省的分析の導きの糸として、地平として存続すると想定されている。なるほど、世界に関する顕在的な断定は懐疑によって中断されたが、しかしこの懐疑とても、絶対的真理の理想のなかに昇華されたあの世界の暗黙の現存には、何一つ変化をあたえられなかったのだ」（PP 51/86-87）。

知覚をはじめから完成された理性的客観的世界の枠組みの中で捉えてしまう科学主義の枠組みは、その判断主体としての「コギト」を、知覚世界からは切り離された、客観的世界に対応する絶対的存在として立ててしまう。知覚から切り離された「即自的な」客観的世界が主知主義の「反省的分析」の地平である。

実際の意識主体は、しかし到底そんな「純粹コギト」などではありえない。それは「知

覚」から切り離し得ないものとして、「生まれ出づる状態で捉えられた実際の知覚」とともに、「色彩や臭い、音や触覚的表面によってできた」、偶然的で不透明な、流動的な「一つの有機体」として在る。先に言われていたように、「たとえ無限の思惟が知覚に内在していることが見いだされるとしても、そんなものは何も意識の最高頂なのではなくて、かえって逆に無意識の一形態でしかないのだ」。

「なぜなら、すでにデカルトやパスカルが見ぬいていたように、私はたとえ単純な観念を構成するだけの純粹思惟とさえも、断じて一挙には合一できないのであって、私の明晰判明な思惟といえども、いつも私または他者によってすでに形成された思惟を利用しており、私の記憶、つまりは私の精神の自然性なり、あるいは思想家たちの共同体の記憶、つまりは客観的精神なりに、しっかりと結びつけられているからである。われわれが真なる観念をもっていることを、すでに合意をみたものとして受けとることは、だから無批判的に知覚を信ずることなのである」 (PP 50/85)。

世界から切り離された「純粹なコギト」によって「真なる観念」に到達しようとするのは、そもそも転倒した試みであるというしかない。第一「私の明晰判明な思惟」といえども、常に世界にしっかりと結び付けられていて、デカルト・パスカルが気づいていたように分離されうるものではない。すなわち、そのようなことをしなくても「われわれは真なる観念を持っている」。「知覚を信ずること」が「われわれが真なる観念をもっていることを、すでに合意をみたものとして受けとること」以外のなにものでもないのである。

同様のことは、客観的世界の枠組みとされている純粹時間、純粹空間についても言える。メルロ＝ポンティは「コギト」のもつ時間性について批判的に検討していく。

「経験論の方は、もろもろの空間＝時間的出来事の全体としての世界への絶対的信憑のなかにとどまっており、意識をこの世界の一区域として取り扱っていた。これにたいして〔主知主義の〕反省的分析の方は、世界を意識の作用によって構成する以上、たしかに即時的世界とは手を切っているけれども、しかしこの構成的意識といえども、直接的に把握されるものではなく、絶対的に決定された存在〔つまり即自的世界〕という観念を可能にするような仕方で構築されたものである。」 (PP 50/85)

「だが本当は、私が自分の身体をもって他の諸対象のなかの一対象でしかなくなっている構成された世界のイメージと、絶対的な構成意識の観念とは、ただ外見上でしか対立していないのであって、両者はともどもに、完全に顕在的な即時的宇宙〔客観的世界〕という偏見を表現しているわけだ。真正な反省だったなら、この二つを悟性哲学のやるように二つとも真実だとして代るがわる利用するかわりに、二つとも虚偽だとして斥けてしまうものである」 (PP 51/87)。

経験論、主知主義がともに立脚する科学主義は、予め構成された世界の枠組み、純粹時間純粹空間、客観的世界の存在と論理、それを反省・構築する「コギト」とその判断、に立脚して「知覚」に対峙する。そこには実際に「知覚」を検証する以前に、それらの前提が設えられてしまっていることになる。

「〔そうなる〕反省とは一つの創造的事実であり、経過した思惟の再構成であって、この再構成は経過した思惟のなかに予造されてはいないが、それでもその思惟を有効に規定するものであり —— なぜなら、それだけがわれわれにその経過した思惟についての観念をあたえる〔と想定されている〕からであり、過去それ自体はわれわれにとってなきに等しい〔と考えられている〕からだが —— 〔主知主義が主張する〕その点を考えるためには『省察録』がほんのちょっと暗示したにすぎない時間についての直観をもっと発展させてゆかねばならない」(PP 54/91)。

「〔本来の知覚の立場からすれば〕現在の経験は、〔デカルトのコギト・エルゴ・スムに規定され保障されるまでもなく〕もはや決定的に基礎づけられた存在、何ものによっても存在しなかったようにするわけにはゆかぬ存在の経験である。現在の確実性のなかには、その現前をのり超えるような志向が含まれていて、それが乗り越えると同時に現在を、一連の記憶作用のなかで不可疑的な一つの<旧い現在>として措定するのである。また現在の認識としての知覚は、<我れ>の統一性を可能にし、それとともに客観性と真理の観念を可能にする、中核的な現象なのである」(PP 54-55/91)。

「ところがデカルトのテキストのなかでは、知覚はただ、事実上でだけ抗いがたい明証性、したがって依然として懐疑試行に委ねられたままである明証性の一つとしてしかあたえられていない。それゆえデカルト的解決法は、事実的条件のなかでの人間的思惟を己れ自身の証人とするのではなくて、逆に絶対的に自己を所有している思惟でもってそういう人間的思惟を支えることである。本質と存在との連結は、経験のなかには見いだされず、無限者の観念のなかで見いだされる。とすれば、反省的分析は全面的に存在についての独断的観念のうえにのっかっており、その意味でそれは完結した自覚〔決定的に基礎づけられた存在の経験としての知覚〕ではないというのが、けっきょくのところ真実なのである」(PP 55/91-92)。

3-3-4 新たな哲学としての現象学、<動機〔運動としての世界〕>

要素主義的に仮構された「感覚」概念や「恒常性仮説」をゲシュタルト心理学が廃棄した時、徹底化すればそれは<現象野>を開示する<現象学的還元>にまで行き着いたはずである、とメルロ＝ポンティは言う。ゲシュタルト心理学の不徹底は、ここまで批判的に検討してきたように、従来心理学全般、或いは近代哲学全般の問題点が、「現象には

なく客観的世界に適用される思考としての客観的思考」という自己理解から自らを解放できていないことに起因しているという点を見落としたことにある。近代哲学的・科学的原理としての「原因」「結果」関係・因果関係論図式、並びにその要素項を独立のものとして用意する原子論図式、存在を静的なものとする幾何学的図式、等を脱却する、新たな現象学的「知覚」説明図式を確立し、非因果論的な「動機（motivation（自ら）動くという原意をもつ）」とでもいうしかない現象学的観念の導入とその十分な理解が必要である。

まずはゲシュタルト学説が新たに示して見せた本来の「知覚経験」の独自のありようについてメルロ＝ポンティは検討する。

「ところが悟性〔科学主義が立脚するコギト〕の目には、＜上＞と＜下＞とは相対的意義をもつにすぎず、逆さになった風景の方位も、悟性に何ら絶対的な障碍を提供することはありません。悟性をまえにしては、正方形はいつでも正方形であって、その正方形が底辺を下にしていようが頂点の一つを下にしていようが、そんなことには変りがない。ところが知覚にとっては、後者の場合には正方形はほとんど認識できなくなってしまう。左右相称をなす対象のパラドックスは、論理主義にたいして知覚経験の独自性を対置した。この結果は捉え直され、一般化されねばならない。つまり、悟性が見る〔本来の〕世界にはその等価物の見だし難いような知覚物の意味、まだ客観的世界とはなっていないような知覚的環境、まだ決定的な存在とはなっていないような知覚的存在、といった諸々のものが存在するのだ」（PP 57-58/95）。

「つまり、〔以上のような本来の〕知覚経験に還帰するという、この〔ゲシュタルト理論による〕改革が首尾一貫して徹底的におこなわれれば、あらゆるタイプの実在論——つまり〔本来の〕意識を捨ててその結果一つだけを所与として受けとる〔ことによって成立している〕あらゆる哲学——が断罪されるということ、〔ということはつまり目下の主題である〕主知主義の真の欠陥は、まさに〔その前提として〕科学の決定的世界を所与として受けとるところにこそあるのだということ、それ以上にそもそもこの批判は、知覚意識をすっかり出来上がった世界〔科学の決定的世界〕のなかに置く心理学的思考全般に当てはまるものだという、〔故にゲシュタルト学派が掲げた〕恒常性仮説の批判は、これを徹底しておこなえば真の＜現象学的還元＞の価値をもつにいたるといこと——こうしたことを彼ら〔ゲシュタルト学派〕は理解しないのだ」（PP 58/95-96）。

心理学史においてゲシュタルト派はメルロ＝ポンティが指摘するように、それまでの心理学、哲学が科学主義的世界観によって看過してきた「知覚」の実相を提起し直した。そのことはつまり、単に心理学に新たな視点を付加したということにとどまらず、メルロ＝ポンティに言わせれば、これまでの心理学・科学・哲学のすべてが、近代哲学がその出発点とした「科学の決定された世界」——意識の全体として展開されていく世界ではなく、

それが示す「一つの結果」、特性だけに注目して作られた、完成したものとしての世界図式 —— の方に「対象」を引き入れ、そのようにして世界を考えることを正当としてきた事実を告発する意味を持つ。それがこれまで繰り返して指摘されてきた、心理学が「私」の「世界認識」の端緒に「感覚」「印象」「直観」といった概念を置く誤りの原因であり、新たな哲学の出発点を、本来の世界経験の端緒である「知覚」に置き直すために、近代哲学の世界認識図式の道具立ての総てを見直す必要があるとメルロ＝ポンティが、自らの現象学を新たな哲学として主張する意味である。新たな哲学としての現象学が心理学と合流する理由がそこにある。

「距離の標識といわれるもの〔距離感を感じさせるもの〕 —— 対象の外見上の大きさ、対象とわれわれとのあいだに介在する諸物体の数、網膜映像の差異、調節や収斂の度合 —— がそれとしてはっきりと認識されるのは、ただ対象から目を転じてその知覚の仕方〔それ自体〕に目を向けた分析的または反省的な知覚の場合だけであること、したがってわれわれは距離を認識するのに、何も〔いちいち〕こうした説明を経由〔確認〕して認識するわけではないということ —— こうしたことは、たしかにゲシュタルト理論の明示したところである。ただ、そこからゲシュタルト理論は、身体上の諸印象とか視野に介在してくる諸物体は距離知覚の標識〔そのもの〕または〔本当の〕理由ではなくて、この知覚の原因でしかあり得ないと、そう結論してしまった。このようにして〔科学主義的な「原因・結果」図式・因果論的説明図式に戻ることで〕、ふたたび一つの説明的心理学に戻ってしまったわけであり、事実、ゲシュタルト理論は説明的心理学の理想〔すなわち科学的世界観の理想〕をいまだかつて一度も放棄したことはないのであって、それというのも、この理論も心理学として、いまだかつて一度も自然主義〔現象学で言う「自然主義的態度」＝科学主義的世界観〕と手を切ったことはないからである」（PP 58/96）。

「すなわち、ゲシュタルト理論は、その原理を容認し、幾つかの特定ケースにそれを適用しはしたけれども、しかし、それらの現象を正確に翻訳しようとするれば悟性の全改革が必要だということ、それをなし遂げるためには論理と哲学との客観的思考を再検討し、〔客観的〕世界のカテゴリーを中止し、實在論〔近代的哲学・科学〕の自称する諸明証をデカルト的意味で懐疑にゆだね、真の〈現象学的還元〉にとりかかる必要があるということ —— こうしたことに気づかなかったのである」（PP 60/98-99）。

「自然主義」すなわち現象学で言う「自然主義的態度」は、近代哲学によって構築された科学的世界観に決定的に塗り込められている。本来の哲学的「反省」は先ずそこからの「解放」を必要とする。「客観的思考」と称される思考が陥っている予め構成されている認識図式的前提には、以下のようなものがあるとメルロ＝ポンティは言う。

「現象にではなく〔客観的〕世界に適用される思考としての客観的思考は、ただ次のような二者択一しか知ることができない。つまり、実際上の経験から出発して、次のような相互に排斥し合う純粹概念を定義づけているだけだ —— 一方には諸部分の絶対的外在性の観念たる延長 (l'étendue) の観念、他方には己れ自身に集中した存在の観念たる思惟 (la pensée) の観念。また一方には或る思惟と恣意的に結びつけられた物理現象としての発生的な標識 (la signe) の観念、他方には対自的には全面的に明晰である思惟としての意味 (la signification) の観念。一方には結果の外的決定者としての原因 (la cause) の観念、他方には現象の内具的な構成法則としての理由 (la raison) の観念」(PP 60-61/99)。

これに対してゲシュタルト理論が明かした本来の「知覚」のありようは、そうした客観的世界観＝科学主義的世界観の本質を構成している二項対立的な理論的枠組みが、まだようやくそこから芽生えようとしている端緒としての姿である。

「ところがさっき見たように、自己の身体の知覚と外面的知覚とが提供する実例は、非＝定立的な意識、つまり己れの対象についてまだ十全の規定をもっていない意識の実例なのであって、この意識は、まだ自分自身を説き明かしていない生きられた論理の意識、対自的に明晰となっておらず、ただ幾つかの自然的標識の経験によってのみ己れを知る内在的意味の意識なのだ。こうした現象は、客観的思考〔科学的世界観の二項対立的枠組み〕には消化し得ないところであって、そこになぜゲシュタルト理論が、あらゆる心理学とおなじく科学の<明証性>、〔客観的〕世界の<明証性>に再び取り込まれて、理由と原因とのあいだでしか選択することができなかつたかの所以があり、またなぜ主知主義にたいする全批判が、ゲシュタルト理論においてはまた一種の实在論および因果的思考の復興へと行きついてしまったかの所以もある」(PP 61/99)。

本来ゲシュタルト理論は、科学主義的な理論的枠組みを排して自らが開示した、「まだ自分自身を説き明かしていない生きられた論理の意識、対自的に明晰となっておらず、ただ幾つかの自然的標識の経験によってのみ己れを知る内在的意味の意識」の非・科学的哲学的、反・科学哲学的現象学的解明にこそ進むべきなのであった。

故に本来の知覚の記述、分析に進むメルロ＝ポンティは、非＝科学主義的、非＝因果論的な「現象学的観念」を提案しながら分析を遂行していくことになる。

「…動機 (motivation 原意は「(自ら) 動く」) という現象学的観念こそは、現象にたち戻ろうと欲すればぜひとも形成せねばならぬあの<流動的>概念の一つである。或る現象が他の現象を発動させる場合、自然の出来事のあいだをつないでいるとされる或る客観的な効果〔因果関係〕によってではなく、その現象が提供する〔それ自身の〕意味によっておこなわれるものであって、そこに見られるのは、諸現象の流れを方向づけながら

もそれらのどの一つにも確定して規定されることのないような存在理由、一種の開かれた動いている理由（*raison opérante*）なのだ。」（PP 61/99-100）

メルロ＝ポンティが言いたいのは、科学主義的な因果関係といった外挿的關係づけではなくて、そもそもそれを可能にする、その元にある「知覚」の内発的自発的な「動き」である。それは従来の心理学が解釈してきたように二項対立の一方である「器官」に固定されるものでもないし（「恒常性仮説」）、他方の「精神」に還元されて、身体、諸器官となんら関係を持たないもの（主知主義）でもない。それらの分化のもとにもなって、分化以前に、それらのうえを流動的にゆききし、徐々に一つの主題・モチーフ（*motif*）を形成し、「知られる」ものになっていく、自発的・内発的な知覚それ自体の「動き（*motivation*）」として記述されなければならないものである。

「自己の身体の運動は、当然に或る一つの知覚的意味を身につけている。それは外的現象とのあいだできわめて緊密な体系を形成していて、その結果、外的知覚は知覚諸器官の変動を＜考慮に入れる＞ようになり、それらの諸器官のなかに、光景のなかに介入してきた諸変化のはっきりとした説明ではないまでも、すくなくともその主題（モチーフ）（*le motif*）を見いだすようになり、こうして間もなくそれらの諸変化を理解することができるようになる」（PP 59/97）。

「理由というものがあるのではなくて、主題（モチーフ）が存在しているのだ。視野と自己の身体＝世界の体系とを力線のように貫いているこうした緊張、それらを一つのひそやかで魔術的な生命でもって生气づけるために、あちらこちらで捩れやぶつかり合いや膨らみをつくり出しているこうした緊張——それをわれわれに意識させてくれたのがまさしくゲシュタルト理論であった。」（PP 60/98）

「これらの記述 —— ＜流動 *bougé* ＞の現象から、その動きのラフスケッチそのものに内在していて均衡を求め、そのラフスケッチをもっと決定的なものにしてゆく諸力の現象からあらわれて来るような「距離」の記述など —— を完全に復権させるためには、どんな場合にも意識は、それが知覚のなかでとる姿、つまり一つの事実であるということをつっかりやめてしまうことはできず、また自分の作業を完全に所有するわけにはいかないということを、明示しなければなるまい。したがって、現象をそれとして認めることのうちには、結局、一つの〔新たな〕反省的理論と一つの新しいコギトとがふくまれているわけである」（PP 62/100）。

3-4 IV 現象野

3-4-1 現象野、科学的概念の批判的再定義「感覚」「連合」「悟性」

以上踏まえて、「感覚」「連合」「悟性」が規定し直される。

現象野とそれを対象として説明してきたとする科学、「科学的世界」との関係は、知覚世界を見下している科学自身の自己認識に反し、実際には自らの出自を「忘却」してしまっているのであり、転倒している。

「われわれはもはや、…古典科学とはおのれの起源を忘れて自らを完結した〔閉じた〕ものと思い込んでいる知覚のことだと言う。したがって、最初の哲学的行為は、客観的世界〔「一切を客観化し即自化した世界」として構築されたと思い込まれている科学的世界〕の手前にある生きられた世界にまでたち戻ることだ。…最初の哲学的行為は、事物にはその具体的表情を、有機体には世界に対処するその固有の仕方を〔ユクスキュル〕、主観性〔コギト〕にはその歴史的な遺族を返すことだ」。

先ずは、本来の「感覚」の再定義から。

「<感覚する>ことがわれわれにとって、ふたたび一つの問題となった。経験論はこれを性質の所有ということに還元することによって、これから一切の神秘をすでにとり除いてしまっていた。けれども、経験論がこのことをなし得たのは、ただ、感覚について普通の受けとり方からひどくかけ離れてしまうことによってであった。感覚することと認識することのあいだに常識的経験がうちたてる区別は、性質と概念とのあいだの区別と同じものではない」 (PP 64/103)。

「ところが逆に〔本来の〕感覚するとは実は性質に一つの生命的な価値を授与することであり、性質をまず何よりもわれわれにとってのその意味、われわれの身体というこのどっしりとした塊にとってのその意味のなかで捉えることであって、そこから感覚することがいつも身体への照合を伴うということも出て来るのである。したがって問題は、風景の諸部分のあいだで織り成されている、あるいは風景と受肉した主体としての私とのあいだで織り成されているこうした独特な諸関係を了解することであって、それというのも、こうした諸関係によってこそ、知覚対象は場面全体を己れのうちに集中化することができ、換言すれば、生活の一断面全体のイマゴー (imago)〔表象〕となることができるからだ。感覚するとは、こうした生活的な交流のことであって、この交流によって世界がわれわれにとって、われわれの生活のなじみ深い場としてあらわれてくるわけである。知覚対象と知覚主体とがその厚みをもち得るのは、感覚のおかげである」 (PP 64-65/104)。

次いで、科学主義的世界観そのものである経験論によって知覚の「性質」—— 外的刺激の受容・印象 —— に貶められていた「感覚」を、改めて意味を持つものに結合し

直すとされていた「連合」理論も、再定義されなければならない。

「感覚の問題があらわれると同時に、連合と受動性の問題がふたたびあわれるけれども、これらのものも〔科学主義（経験論、主知主義）においては〕すでに問題であることをやめていた〔科学的理論によって置き換え済みの〕ものである。…

ところが逆に、もしも〔本来の〕感覚することと〔科学主義的経験論が言う〕性質とを区別するならば、これらの観念もその十全な意味をとるようになる。つまり、その場合には、連合が、あるいはむしろカント的な意味での〈親和性〉が、知覚生活の中心現象となるのであって、それというのも、これは一つの意味的総体を何の理念的モデルもなしに構成することだからである。それと同時に、知覚生活と概念との、受動性と自発性との〔本来の知覚における〕差異の現れも、もはや反省的分析のために消し去られることはなくなるのであって、それというのも、感覚についての原子論〔的想定〕のために一つの関連づけの行為〔連合説〕のなかに一切の〔流動する概念以前のものの〕調整の原理をひたすら求めざるを得ぬというようなことは、もはやなくなるからである」（PP 65/104-105）。

「最後に、感覚を定義したあとで、悟性の方もまたあらためて定義しなおさねばならなくなるのであって、それというのも、カント主義が最終的に悟性に附与した連関づけの一般的機能が、〔悟性だけではなしに〕全志向的生活〔知覚〕に共通なものに復されるわけだから、したがって、悟性の特徴づけも十分ではないこととなってしまったからである」（PP 65/105）。

原子論的に抽象化された「感覚」概念と、それらを再結合する「連合」理論を批判して、科学主義的世界観から「知覚」そのものに復帰したところで、それを思考する機能も、科学主義的世界観における「悟性」の役割から、本来の「知覚」を全体的に思考できる、本来の「反省」に変わらなければならない。

「もしも反省が知覚のもつ生活としての内的関係と合理的な志向とを合わせて一緒に解明することができるならば、そのときにこそ、よく現象の核心を見いだしたと確信することができるであろう。」（PP 65/105）

要するに「知覚」に復帰した現象学的な新たな「反省」は、「知覚」から生じてくる「生活としての内的関係」も、「知覚」を超え抽象化普遍化論理化に向かう「合理的思考」——これまで科学的客観世界として悟性が対象としてきたもの——も、併せて一緒に思考対象とするのでなければならない。

「恒常性仮説の批判、より一般的に言って〈世界〉の観念を元に戻したことによって、

一つの現象野 (champ phénoménal) なるものが開られたのであって、われわれはいまや、この領野をもっとよく限定するようにせねばならない。」 (PP 66/106)

ここから新たに開かれた「現象野」すなわち「知覚」を巡っての新たな「反省」が開始されなければならないのだが、メルロ＝ポンティは、先ずこれまでの科学的分析において、「知覚」本来のありようが、どのように枠づけられて把握されてしまっていたかを検証する。

「生物体の運動的志向も、客体的諸運動にまで転換されてしまい、すなわち、意志にはただ瞬間的な決断 (flat) しか認められず、行為の遂行自体は、全面的に神経機構に委ねられてしまった。感覚することも、こうして感受性や運動性からきり離されて、単なる性質の受容ということになり、生理学は、受容器からはじめて神経中枢にいたるまで、生体内への外面的世界の刺激のあとを追ってゆくことができるものと信じていた。このように変形されてしまった生物体は、もはや私の身体、具体的なエゴ [私] の可視的表現であることをやめ、他のすべての諸対象と並ぶ単なる一対象となった。それと相関して、他者の身体も、もはやもう一つのエゴ [私] の外皮として私にあらわれることはできなくなっていた。それはもはや一つの機械でしかなくなっていたし、また他者の知覚も、本当には他者の知覚であることはできなくなっていた。それというのも、それは一つの推論の結果でしかなく、したがってそれは自動人形の背後に、ただ意識一般を、超越論的原因を忍ばせただけで、その運動の住人を見ることはなかったからだ」 (PP 68/108-109)。

「こうなると、もはやわれわれは、世界のなかに共存する<自我>の布置などはもてなくなった。心理＝生理学および心理学の諸法則にしたがって一つの普遍的な決定論から帰結した<心的機能>の全具体的内容が、即自へと統合されてしまった。真の対自としては、もはやただ、この体系を総覧し、自分だけはこの体系のなかに座を占めることをやめた科学者自身の思惟だけ、ということになった」 (PP 68/109)。

「ところで、こうした〔科学の本質である〕哲学は、いまやわれわれの眼前で自己崩壊を遂げつつある。まずはじめに、自然的対象が崩れ去って、物理学も自分の諸規定の限界をみずから認めるようになり、いままで自分で採用してきた純粋な諸概念の混濁化と手直しとを要求するようになった。一方、こんどは有機体の方も、物理＝化学的分析にたいして、対象が複雑なためにおこる事実上の困難ではなく、存在が意味的であるためにおこる原理上の困難をつきつけている」 (PP 69/110)。

近代科学による科学的世界観の確立以降、科学によって知覚の本性が見失われていったなかで、現代その科学が自身その概念構成上の限界の露呈により破綻しつつあることをメルロ＝ポンティは描き出している。

その上で、メルロ＝ポンティは最終的に科学との決別を宣言する。『行動の構造』末尾

で指摘された「知覚の詐術」との決別である。

「われわれはもはや、知覚とは端緒における科学だとは言わないで、逆に、古典的科学とは己れの起源を忘れてみずからを完結したものと思込んでいる知覚のことだと言う。したがって、最初の哲学的行為は、客観的世界の手前にある生きられた世界にまでたち戻ることだ、ということになるだろう。それというのも、この生きられた世界においてこそ、われわれは客観的世界の権利もその諸限界も、了解することができるであろうからだ。また、最初の哲学的行為は、事物にはその具体的表情を、有機体には世界に対処するその固有の仕方を、主観性にはその歴史的內属を返すことだ、ということになる。またそれは、諸現象とか、他者ならびに事物がはじめてわれわれにあたえられる媒体としての生きた経験の層とか、生まれ出づる状態における〈自我＝他者＝事物〉の体系とかをふたたび見いだすこと、知覚を目覚めさせること、知覚によって得られる対象と知覚によって基礎づけられる合理的体系とのために知覚自体の方は事実としてもまた知覚としても忘却させてしまう奸計を、画餅に帰せしめることだ、ということになるだろう」（PP 69/110-111）。

3-4-2 現象と意識事実、ベルクソン批判、「直観」概念

以上の立場からメルロ＝ポンティはベルグソンの最初期の「直観」概念をそれが方法論に偏しているとして、また『物質と記憶』における「内生」概念をそれが「物質」に偏している —— 精神世界的生彩を欠いている —— として批判する¹⁷⁵。

¹⁷⁵ *最初期の『時間と自由』1888（正式名称は『意識に直接与えられたものについての試論』）は、ほぼフッサールの現象学に匹敵する科学的世界観批判を展開した（フッサールの最初の纏まった著作『論理学研究』は1900年）。メルロ＝ポンティの批判は、ベルグソンの還元主義が、一気に「純粹持続」「時間」までいってしまったことにある（「時間の空間化批判」。そこから生の本質としての「純粹持続」が取り出される）。それに対しメルロ＝ポンティはベルグソンが〈内面的世界〉として取り出してみせる「イマージュ」を —— 「意識」構造論（表象機能）以上に —— 生の「知覚」世界と捉え直すよう批判的に継承する。メルロ＝ポンティから観れば、それは中期（『イデーニ I』）（超越論的・形相的還元）までのフッサールと同じく —— 立ち戻るべき「知覚」の瑞々しさを謂わば通り越して —— 科学主義的世界観に基づき、一気に「時間」まで「還元」して、結果「物言わぬ時間」の層に沈潜してしまうことになる点が問題である。つまり、誤った図式に基づく「還元」の行き過ぎにより「生世界」が捉えられ損なったということになる。そう考えれば、メルロ＝ポンティはベルクソンの近代科学主義的世界観を打破する必要があると考える哲学的姿勢そのものは批判してない。その出発点を「精神」におくことでメルロ＝ポンティは意識の豊かさを倫理性まで含めて担保出来たが（『行動の構造』「物質・生命・精神」の三層構造）、一方ベルクソンは、物質からの一元論を展開することで、「意識」を「視覚野」（として身体内部に組み込まれる必要）という捉え方を徹底して批判することができていると考えられる、

メルロ＝ポンティのベルグソン批判は以下の通り。

1) ベルグソンの内生（イマージュ＝表象機能）は（科学主義的唯物論を出発点としているところから）「孤独〔すなわちライプニッツ・モナド論的独我論的〕で盲目的で〔意識映像を認めず〕物言わぬ〔言語的・精神的生を欠く〕生」でしかない（その側面からしか考えられていない（「そこに至る通路」が「直観」しかないと誤って考えられているような「体験」）。それに対し、本来の「現象の経験」は「科学の諸々の作業が十全な意味を与えられ、いつでも立ち返ってゆく、意識の前科学的生活の顕在化、公開」でなくてはならない。それは因果論的關係性＝合理性のみを客観的と考える科学主義的立場からの批判が言うような「非合理的回心」では勿論なくて、現象学的立場からの因果関係を排した「志向的」關係性（前項で＜動機＞關係と呼ばれた、意味（最も広い意味での）指示の關係性＝「図－地」關係）に基づく分析である。

2) 現象野は「知覚」の三層構造に基づいて、生活世界であると同時に「超越論的領野となり得なければならない」（精神世界・倫理的世界を形作ることのできる言葉の「意味」になっていかなければならない（最初は「意味」は最も広い關係性として「図－地」關係を指示しているが、それが高次元の機能を持つように変化せねばならないということ）。ベルグソン哲学は（後期『道徳と宗教の二源泉』を勘案しても）言語に対する取り組みが不足である。

3-4-3 現象野を遊離しない超越の現象学

メルロ＝ポンティによれば現象野は、「知覚」それ自身でありながら、「自己反省的」な超越論的領野とならねばならない。とはいえそれは —— ライプニッツ・ヘーゲル・フレーゲ等の、本質的に「知覚」を超越する論理主義に至るのではなく —— あくまで『行動の構造』で示された「物質・生命・精神の三層構造」によって、「知覚」との関連を失わない営み（現象学的反省の営み）でありながら、「超越」の意味に、「知覚」における「反省」された部分（「図」化された部分）を超えて「知覚」の「非反省的」部分（「地」の部分）が含まれるという意味によって、それは＜反省（された部分）についての（まだ反省されていない部分を含む超越的）反省＞として不断に未知に対し、言語的・精神的世界を含むすべてに対して開かれた、超越論的な現象学的反省とならねばならないのである。

「客観的世界がわれわれに知られるのは現象をつうじてであるから、心理学的反省は、客観的世界にたいする現象の根源性を認めたあとで、ついには一切の可能な対象を現象のなかに統合するようになり、また、現象をつうじてどのように対象が構成されてくるかを探求するようになる。まさにそのとき、現象野は超越論的領野となるわけである」（PP 73/115）。

「反省が真に反省となるのは、ただ反省がわれを忘れることなく、あくまで自分を非反

省的なものについての反省として、したがってまたわれわれの実存の構造の一変化として認識する場合だけである」(PP 76/119)。

3-5 第一部 身体

3-5-1 経験の実相と客観的思考批判、「展望」の超越的地平、「物」の構造、「合一」批判 —— 「後期」芸術論の構図

従来の科学的世界観で有限とされてきた空間的、時間的<展望>(フッサールの「射影」(アッパ・シヤットツング)は、「図-地」関係によって「地平構造」を持つと考え直されなければならない(空間を非時間的なものとして、時間を非空間的なものとして相互に独立させる考え方が既に科学的抽象である)。のみならず、<一展望>は理念的なもの=一般的なものなどではありえず、常に世界の一点を占め、世界との連続性においてありつつ、身体的特殊性に立脚する展望であり、その地平は展望できるにしても視野の身体的限界を超える先は推定的でしかなく、従ってそこでの意味は常に未完結すなわち未知に向けて開かれている。それが「知覚主体」といわれてきた<自己の身体>の(ハイデガーの語用を批判的に正して用いれば)「世界-内-存在」という在り方の実相である。客観的思考はそれを看過して、身体を客観的世界のなかの一対象すなわち物質的对象としてしまう、或いは内世界的身体(例えば運動感覚や情動、衝動といったようなもの)に化して、即自存在の完結した世界=客観的世界を形成してしまう。

現象学が問うべきは寧ろ逆に「即自〔対象・もの〕が我々にとって存在する〔物象化する〕のはどうしてであるか」を了解する道である。先回りしていっておけば、メルロ=ポンティが言っているように、われわれの「知覚」は、六つの正方形で囲まれた「立方体」を「物」として見ることはできていない。「知覚」に現れるのはいつも六面のうちの三面までであり、残りはいつもその背後に隠れている。われわれが「立方体」という「物」を「見る」ことができているのは、故にその場の時間空間を超える、いわば超越的な「視点」をもっていることを意味している。

「われわれの知覚は対象へと到達するが、対象がひとたび構成されると、こんどはその対象の方が、それについてわれわれが過去にもっていた、あるいは今後もち得べき一切の諸経験の理由〔根拠〕となって現出するようになる。…

つまり、対象をはっきりと見ようとすればどうしてもその周りのものの方はぼんやりした状態で見ようように私に強いるところのものは、なにも私の身体組織の偶然的な出来具合、たとえば私の網膜構造などではないのだ。たとえ私が〔網膜の〕円錐体や桿状体のことを何も知らないでも、対象をよりよく見るためには周りのものを眠らせて置くことが必要であること、「図」の方で得たものを「地」の方で失う必要があることは、私にもわかっているはずであって、それというのも、対象を見るとはすなわち対象のなかに身を沈める

ことであり、諸対象は一つの体系を形成していて、そのなかでは対象の一つが現われるためには他の諸対象が身を隠さなければならぬようになっているからである」（PP 81-82/125-126）。

「より正確に言えば、或る対象〔図〕の内面的地平は、周りの諸対象が地平〔地〕となるのでなければ、対象となることはできないのであって、見ることは、双面〔見えるようにすることと隠すこと〕をもった行為なのである」（PP 82/126）。

常識ならびに近代科学が時間空間を区別して切り出して見せる以前の連続体の中で、メルロ＝ポンティは「見る」ということを描き出して見せる。「見る」ということは「図」が結ぶということであり、それ以外のものを「地」の連続性（無限に拓かれた「地平」）の中に眠らせることを意味し、そのような形で「図」は、空間的關係においても時間的關係においても繋がりを持つようになり、過去に対しては記憶を蘇らせる理由として、未来に対しては未来を規定する根拠として、機能するようになる。

注意しなければならないのは、メルロ＝ポンティが、まだ一切「私が見る」とは言っていないことであり、そのような主体の想定以前の、視覚野における「図－地」化の、いわば自動運動とも言うてよいような「動き」として、「見る」ということが記述されている、ということである。

「これに反して実際に物を見る場合には、私が自分のまなざしを風景の一部のうえに据えると、その部分は自己を生動化し、自己を展開して、一方、他の諸対象の方は周縁へと退き、眠り込むけれども、しかしそれらとても、けっしてそこに在ることをやめることはないのである。ところが、これらの諸対象とともに、これらの諸対象の地平をも、私はあらたに自分の意のままにし得るのであり、現在私が凝視している対象も、視界の周縁に移されて見られることによって、これらの地平のなかに含まれてくるようになる。してみると、地平こそ探索の過程で対象の同一性を保証するものであり、私のまなざしが自分の跋涉してきた対象うえに保持している近接力、および私のまなざしが自分のこれから見いだそうとしている新たな細部のうえにすでにもっている近接力の相関者なのである」（PP 82/127）。

上に見る通り、まずは「図－地」關係の連続的变化として記述される「見る」ということにおいて、「私」という「意志」を持った「主体」が原子論的に切り出されて科学におけるように特権化されない限り、「見る」ことにおいて「対象」すなわち「図」の同一性を保障しているのは、「地」の連続としての「地平」の方でもあり、その「地平」まで含めて「私」が「図」を自由にできるときに、「地」が「図」「対象」の同一性を支持しているのである。下の引用に見られるように、「見る」ことを巡るそうした事態をメルロ＝ポンティは、「己れを現わす存在者たちの世界に入ることである」と言っており、そうす

ることによって「その部分は自己を生動化し、自己を展開して、一方で他の諸対象の方は周縁へと退き、眠り込むけれども、しかしそれらととも、けっしてそこに在ることをやめることはない」と記述してみせている。

予め先回りしていっておけば、所謂「後期」芸術論・絵画論において展開される画家の眼差しを巡る議論を、メルロ＝ポンティが既にもうここで展開していることが確認できる。見られる通りメルロ＝ポンティの趣旨は、能動主体としての私、受動対象としての世界が二分して切り出され因果関係で再連合される科学的世界観より以前の渾然一体の始源の「知覚」の実相に戻って「図－地」関係の成立を能動＝受動、受動＝能動の相で記述することにあり、更にはそこで、「物」を見ることが、そうした知覚の一切を超えて「構造」を「見てとる」という不可能が可能となる事態を記述することにある。後年の芸術論が視覚論・知覚論として同様の趣旨で言われていると考えるなら、先ずもって精神と物質を分離する——メルロ＝ポンティ現象学からは最も縁遠い——科学論的二元に依拠して、その能動－受動関係の、区別の上の合一を連想するというのは、メルロ＝ポンティ現象学の趣旨とは決定的に違うといわれねばならないであろう。

続く記述は、先に揚げた「立方体」の例を念頭に読めば理解しやすい。

「見るとは、己れを現わす存在者たちの世界のなかに入ることであり、しかもそれら存在者たちは、お互いの背後に、あるいは私の背後に身を隠すことができる〔「地」となり得る〕のでなければ、己が身を現わす〔「図」となる〕こともできないであろう。換言すれば、或る対象を見ることが、その対象のなかに住まいに来ることであり、そこから他の一切の事物を、それらがその対象の方に向けている面にしたがって捉えることである。しかしながら、それらの事物をもまた私が見ているそのかぎりでは、それらの事物もやはり私のまなざしにたいして開かれた住いであるわけであって、私は潜在的にそれらの事物のなかに位置づけられながら、私の現在の視覚の中心となっている対象を、すでにさまざなま角度から統覚しているわけである」（PP 82/127）。

「完全に究められた対象は〔いわば〕隠れなき透明なものであって、それは現に働いている無限のまなざしにあらゆる側面から浸透されており、これらのまなざしはその対象の深みのなかに入って幾度もまなざし直し、その対象に何一つ隠れた部分を残さないのである。」（PP 83/128）

「以上、空間的展望について語ってきたところは、またおなじく時間的展望についても言えるところであろう」（PP 83/128）。

「各現在とは、一切の他の現在の認知を憑憑する時間の一点を決定的に確立し、したがって対象は、あたかもあらゆる処から見られているようにあらゆる時間から見られているのであり、しかも、地平構造という同じ手段によって見られているのである。現在はその直接的過去を、対象として措定することはしないまでも、やはりその手中に把持しているの

であり、その直接的過去の方も同じようにして、それに先立つ直接的過去を把持しているのだから、流れ去った時間は現在のなかに、全的にとり込まれ、把持されているわけである。ことは近接した未来についても同じであり、この未来もまたその近接さの地平をもっているのであろう。けれども、私は自分の直接的過去とともに、それを取り巻いていた未来の地平をもまたもっているものであり、したがって私は、現に見られている私の現在を、その過去の未来としてもつわけである。また、私は近接した未来とともに、それをとりまくであろうその過去の地平もまたもっているものであり、したがって私は、現に働いている私の現在を、その未来の過去としてもつわけである。かくして、過去把持 (ré-tention) と未来把持 (protension) という二重の地平のおかげで、私の現在は、持続の流れによってたちまちもち去られ破壊されてしまう事実的な現在であることをやめて、客観的な時間のなかで一つの固定した、それと再確認し得る点となることができるのである」(PP 83/129)。

「視覚」「空間的展望」における「図」の同一性が却って「地」「地平」によって保障されていることを主張したメルロ＝ポンティは、同一の構造が「時間的展望」にもあてはまるとして、時間論に移行する。「視覚」における「図」は、「知覚」として一般化されて、「現在」としての「知覚」がそれ以外の時間すなわち「過去」「未来」という「地」に保障されて、客観的な時間の中で点として規定されうるような「一つの固定したもの」として成立していることは、却って分かりやすいとすることが出来るであろう。

「けれども、もう一度くり返して言うが、人間としての私のまなざしは、対象からその一面だけしかけて措置しないものであって、たとえ地平という手段をつうじてまなざしが他の一切の面を志向しているにしてもそうである。私のまなざしが私の過去の視像または他の人々の視像と重ねられ得るのは、まったくただ時間と言語との媒介をつうじてのみである」(PP 83-84/129)。

「したがって、地平の総合は推定的な総合でしかないわけであり、それが確実に精確に作用するのは、ただ対象の直接的な周辺においてだけである。遠方の周辺は、もはや私の手中に握られてはおらず、識別のまだ可能な対象なり記憶なりによってつくられてはいない。それは精確な証言をもはやもたらし得ない一つの匿名の地平であり、それは対象を、知覚の経験のなかで実際にそうある通りに、未完結で開いたままの状態にして置くのである。このような開在性によって、対象の実体性は流出してゆく。もしも対象が一つの完全な濃密度に達せねばならぬとすれば、換言すると、もしも一つの絶対的对象というものがなければならぬとすれば、その対象は、一つの厳密な共存状態のなかに集約された無限に多様な諸展望でなければならぬし、それは無数のまなざしに、あたかもただ一つの視覚によるかのようにあたえられるのでなければならぬ」(PP 84/130)。

メルロ＝ポンティが慌てて留保していること看過されてはならない。直前で、始源の「知

覚」としての「見る」ことの、対象としての世界との、能動＝受動一体の渾然一体相、すなわち超越相において構造として捉えること、を記述したのを受けてメルロ＝ポンティは、その一体性がしかし実際には「人間」の「まなざし」は「その一面だけしか決して措定しない」として時間・空間的に限られ、更に、人間としての「私の」まなざし、に限定されることを留保するのである。

メルロ＝ポンティの念頭にあるのは、明らかに、『行動の構造』末尾で言われていたフッサール現象学・超越論的観念論における「合一するわれわれ」の批判である。その根拠は、メルロ＝ポンティが考える対象も世界も —— 従って他者も —— 無限に閉じることのない超越性をもつのであり、それと「合一」するなどということは原理上も無理なのであって、ひたすらその無限に対して開かれた「物」「世界」「他者」を追い続け、記述し続ける、というのがメルロ＝ポンティ現象学の本質だからである。フッサール（ハイデガー）現象学との決定的な違いをそこに認めるが故の留保であることが理解されなければならない。

「してみると、対象の措定はわれわれをして自分の実際におこなっている経験の限界を越えしめるものであって、その結果われわれの経験は、或る見知らぬ存在へと炸裂し、こうして最後には、自分がわれわれに教える一切のものを、対象自体から引き出してきたのだと、こう信じてしまうわけだ。経験のこうした脱自（*extase*）によって、一切の知覚が或る物についての知覚であるという風になるのである」（PP 84-85/131）。

続けてメルロ＝ポンティは、こうした「対象」「世界」の概念の超越性 —— その規定性が無限に更新されうるものであること —— においてその「構造」が把握されるに至って、そのことを端緒に「自分」が、いわば科学的世界観における「コギト」に変貌し、「一切のものを、自分が対象から引き出してきた」と信じる逆転（脱自 *extase*）が起きる、としている。「知覚の詐術」の発端である。

メルロ＝ポンティ現象学の立場は、それゆえ、その「逆転」「脱自（*extase*）」の手前にとどまることである。「私のまなざしの一面性」を決して忘れず、そこにとどまり続けることで、「知覚」の実相をその内側から解明すること。それがメルロ＝ポンティの立場である¹⁷⁶。

「存在〔は客観的であるとの想い〕にとり憑かれて、己れの経験の展望性（*perspectivisme*）を忘れてしまうと、そのときから私は、その展望性を対象としてとり扱い、これを諸対象間の関係から演繹するようになる。もともとは世界にたいする私の視点であるはずの私の身体を、私はこの世界に属する諸対象のなかの一つと看做すようになる。自分のまなざし

¹⁷⁶ 教育哲学者西岡けいこは、自身の教育論の原理をメルロ＝ポンティが言う「脱自」に求めているが、ここでのメルロ＝ポンティの用法は、微妙に異なるように思われる。

を認識の手段として意識していたその意識を退けて、自分の眼を物質の諸断片としてとり扱うようになるのだ」 (PP 85/131)。

「自身の経験の展望性」・有限性を忘れた意識は、世界を完結した即自存在すなわち物からできているとする想定に閉じこもり、知覚の順序を逆転して「物」が「諸対象間の関係から演繹される」と考えるようになる。「知覚の詐術」が「物象化」を惹き起こし、「因果論」を構築して、その精緻化としての「決定された科学的世界」を創り出すに至る。

「したがって、或る対象をそれだけ切り離して十全な意味で措定しようとするれば、これら一切の諸経験をただ一つの多元的定立作用にまで構成することが必要となって来るだろう。この点ではこの対象措定は、〔本来の〕知覚的经验および地平の綜合を踏み越えてしまうものであって、これはあたかも、〔作られた〕宇宙 (universe 科学的世界) の観念、つまり相互に決定づけてしまう関係をもった、完結した、顕在的な全体性の観念が、〔踏みとどまられるべき本来の〕世界 (monde 実存的・具体的・個別有限的世界) の観念、つまり相互含み合いの関係をもった、開かれた、無限定的な多様性の観念を踏み越えてしまっているのと同じである。私は私の経験から離れて、理念 (idée) へと移行する。理念は対象として、万人にとって同一で、すべての時間およびすべての場所にたいして通用するものたろうとし、最後に客観的な時間・空間の一点への対象の個別化が、一つの普遍的な措定力の表現としてあらわれてくる」 (PP 85/132)。

「このようにして、(キルケゴールの言う意味での) <客観的>思考 —— 常識の思考、科学の思考 —— が形成されるわけであり、これはもともと知覚経験の結果であり、自然的帰結でしかないにもかかわらず、これが知覚経験との接触をわれわれに失わせてしまうのである」 (PP 86/132)。

しかし己を超えて、世界へ、すなわち対象へ、他者へと迫ろうとし、それをわがものとするまで知り尽くそうとするのは、知の、生の志向の本質であった。そもそも「志向」という現象学の概念が、そのことを記述していた筈である。「踏み越えてはならない」というメルロ＝ポンティ現象学の姿勢に対し、「反省的思考」段階に至った「意識」の実際は、ただ一つのものでいいからそれを極め、自分の「物」にしようとする「自己知」への欲望を止められない。メルロ＝ポンティは、後段「知覚の現象学は物の現象学である」とも言っている。遂に、「踏み越え」られ、その一つが達成されたとき、全体の構造化の可能性が開かれてしまったことになる。

「意識の全生活は、諸対象の措定へと向かうものだ。なぜなら、意識が意識つまり自己知であるのは、ただ意識が或る一つの認定し得る対象のなかで己れ自身を奪還し、収拾す

るそのかぎりにおいてだけだからだ。

しかしそれにもかかわらず、ただ一つだけ切り離して対象を絶対的に指定することは、意識の死を意味する。なぜなら、そうすることは、あたかも或る溶液のなかに入れられた結晶体がその溶液を一挙にして結晶させてしまうように、全経験を凝固化させてしまうからである」(PP 86/132-133)。

「われわれはわれわれの経験の深部そのもののなかに客観の起源を見いださねばならず、われわれは存在の出現を記述せねばならず、また、逆説的なことに即自がわれわれにとって存在するのはどのようにしてであるかを了解せねばならない」(PP /86133)。

「即自的なもの」という概念がどのように構成されるに至ったか、「知覚」におけるその出自が問われなければならない。否応なく「自己知」に至る、「反省的意識」の段階の「決定された科学的世界」「客観的世界」の解明が、「知覚の詐術」として行われざるを得ない。

「したがって、客観的思考を、それが対象としてのわれわれの身体の構成のなかで働いているところで考察しよう。なぜなら、そこにこそ客観的世界の生成における決定的瞬間があるのだから。やがて見られるように、自己の身体は、科学そのものにおいてさえも、一般に人がそれに課そうと思っている〔客観的な〕取り扱いを逃れるものだ。そして客観的身体の生成は客観の構成のなかの一契機にほかならないのだから、身体は客観的世界から身を退くときに、自分をその周囲と結びつけている志向的糸を曳きずつてくるであろうし、かくしてけっきょく、身体は知覚する主観と知覚される世界とを、ともに、われわれに啓示することであろう」(PP 86/133)。

3-6 I 対象としての身体、及び機械論的生理学

3-6-1 神経生理学の脱-因果論的志向

「私が生きた身体の機能を了解することができるのは、ただ私が自らその身体の機能を完うすることによってのみであり、また、私自身世界へと立ち向かう一つの身体であるその限りにおいてのみである」(PP 90/137)

3-6-2 幻影視の現象、生理学的説明、心理学的説明双方の批判

<幻影肢>の現象は、生理学的客観的因果性の結果でもなければ心理学的純粹コギタチオ(コギトの思惟作用)だけで説明がつくものではない。二元論的区別以前の、心理的なものと生理的なもの(物質的機構)とがともに分出してくる「知覚」の場から考えなければならぬ。

現象学的身体論の具体的検討に入る冒頭、「幻影肢」の事例が選ばれていることは、実は十分に留意されるべきことである。『行動の構造』の検討で明らかにしておいた通り、

「構造」は相互に不連続に形成されるため、構造相互の理解は原理上不可能というしかない。それが可能になるのは、わずかにその構造相互のズレが垣間見られるような、特殊な事例であり、またその言語による内部報告が可能な事例に限られる。ここでメルロ＝ポンティが —— 発達認識論的な、身体の最初の経験ではなく —— 特殊な疾患としての「幻影肢」を最初の事例に選んでいること背景には、「構造の哲学」のそうした原理的理由があることが理解される必要がある。

言うまでもなく、この現象学的身体論冒頭で、発達心理学的な新生児の身体経験の最初の事例が選ばれていないことは、「ソルボンヌ講義」の教育学「おとなから見た子ども」の理解にも大いに関係すると考えられねばならない。例えば『知覚の現象学』で幼児の「胸像段階」が取り挙げられないことは、それを取り挙げているソルボンヌ講義でのその取り挙げ方に一定の制限が考えられなければならないことを示唆するであろう。

「現代の生理学は、もうこんな人為的割り当て〔「恒常性仮説」〕に訴えることはなくなってきている。同一感官のさまざまな諸性質およびさまざまな感官の所与を、それぞれはつきり異なった物質的諸器官に結びつけることはもはやしなくなっている。本当は、中枢の損傷は、あるいは伝導路の損傷でさえも、感性的性質のいくつか、または感覚的所与のいくつかの喪失のかたちで表われるものではなく、むしろ機能の分化の変調 (*dédifférenciation*) によって表現されるものだ。まえにすでに指摘しておいたことだが、感覚路における損傷の位置やその病因がどのようなものであれ、目撃されるものは、たとえば色彩にたいする感受性の或る解体なのだ。」 (PP 87-88/134-135)

「恒常性仮説」では全く説明できない「幻影肢」の現象は、「感覚路における損傷の位置やその病因がどのようなものであれ」、「たとえば色彩にたいする感受性の或る解体」すなわち「機能の分化の変調」としてそれが現れるような、身体の、本来の全体的体制の中で説明されなければならない。「恒常性仮説」が予想するような、中枢や伝導路の損傷が、一対一に対応する諸感覚、諸性質の喪失として現れるのでない限り、物理的な四肢の欠損は、そのまま意識に現れはしないのである。

「刺戟物の位置づけが混乱してくる事実、位置づけ中枢の破壊によって説明されるものではなく、むしろ、一つの安定した全体にまで己れを体制化することにもはや成功しなくなる諸興奮の平準化〔機能〕によって説明されなければならないのであって、〔正常な場合なら〕諸〔器官の〕興奮の各々は、この安定した全体のなかで、一つの一義的な価値を受けとり、一つのまとまった変化をつうじてのみ意識に表現されたはずなのである。したがって、同一感官の諸興奮の相違は、それらの興奮の用いる物質的経路の相違に基づくよりは、むしろ要素的な諸刺戟が相互のあいだで自然発生的に体制化されるその仕方によるものであり、しかもこの体制化は、感覚的<諸性質>の水準でも、知覚の水準でも決定

的な要因となっているわけである」(PP 88-89/136)。

主知主義的心理学が幻影肢を説明できないのは、むしろ「身体」の物質的側面——主知主義的に投影されたものと説明され得る「幻影肢」が、にもかかわらず「神経経路の切断手術」によって消失する事実——の方であることが注意されなければならない。

メルロ＝ポンティが注目しているのは、「物質」の存在を実体として自明の事実としてきた近代科学主義的世界観を批判し、その成立を「知覚」の事実から説明しなおさなければならない、としてきたところでの、「幻影肢」現象の、身体の、むしろ断固として物質的器官としてあるように現象する側面である。「諸刺激の位置づけが混乱してくる事実」「脳に通じている感受的伝導路を切断すれば幻影肢が消失するという〔これまで生理学的つまり物質的と考えられてきた〕事実」、すなわち主知主義的意識説に対し、断固として立ち上がる物質的器官の方が優位であるように見えてしまう現象の問題。

すなわち「知覚」における意識が、如何に身体諸器官と連携できているのか、という身体の物質的事実が解明されねばならない。そこから「〔正常な場合なら〕諸〔器官の〕興奮の各々は、この安定した全体のなかで、一つの一義的な価値をうけとり、一つのまとまった変化をつうじてのみ意識に表現されたはず」という事実が説明されるのでなければならないのである。精神と物質を切断してしまう科学主義を排して、知覚の意識的事実のなかで、片や「物質」として「諸器官の変調・欠損」とみなされるものと意識がどのように関わっているのか、その体制が日常的に成立している事実の理論的解明が必要なのである。メルロ＝ポンティの知覚論はそれゆえ、物心二元論を排したとしても、「知覚」の事実を扱うものである以上それは断じて観念論ではないのである。

「幻影肢」の問題を扱うのにメルロ＝ポンティは、まずは物心二元論的な区別を排し、身体と環境の区別も排したところでの、ひとまとまりの諸刺激が全体として往来する場としての「知覚」を描き出してみせる。そこでは「脳」も全連関の中の一結節でしかない。不断に超出していくその全体が一定の方向に向かうのは、それが「私」の「生」の志向そのものであるからである。メルロ＝ポンティはその「生の志向」を、自身の意味で「実存」とよぶ。「刺激」でさえも、物理的概念を排し、能動-受動図式を排したここでは、外界から到来するものでありながら、「自分がこれから惹き起こそうとしている知覚にあらかじめ似るようにさせられてしまっている」。私の生の志向が対象に向かうことにおいて、生の必要に応じた刺激が環境から切り取られる。いわゆる受容器として物質的に在るものとして固定的と考えられてきた身体器官は、先ずはしかし、そのように「生の志向」「実存」によって指定されるところから成立しているのである。「幻影肢」現象は、そうした身体にまつわる、身体器官が物質として物象化される以前の「知覚」における「生の志向」の実相を垣間見せてくれる。

「諸刺激を受容するに際しての有機体の働きとは、いわば特定の〔環境をも伴った〕局

所的刺戟形態を<包括する> (concevoir 全体として捉える) ことだ。したがって、<精神物理的事象>は、もはや<内世界的>因果性の型〔身体内的に閉じた物質的機構〕には属さない。脳は一つの<ゲシュタルトにもたらされる> (mise en forme) 場となり、しかもこのゲシュタルト化作用は、皮質的段階にいたるまえですらも介入してきて、神経系の登場と同時に刺戟と有機体との〔一対一対応の〕関係を全体化して (brouille) しまうのだ。刺戟は〔神経相互間の〕横の作用によって捉えられ再組織されて、自分がこれからひきおこそうとしている知覚にあらかじめ似るようにさせられてしまっている」 (PP 89/137)。

「たとえば、私の手が刺戟に先立って、またこれから私の知覚しようとしている形態をみずから描き出して、自分の触れている対象をつかみとる、その仕方にこそ迫らねばならぬのだ。私が生きた身体の機能を了解することができるのは、ただ私がみずからその身体の機能を完うすることによってのみであり、また、私自身世界へとたち向かう一つの身体であるそのかぎりにおいてのみである」 (PP 90/137)。

3-6-3 幻影肢について：<心理的なもの>と<生理的なもの>とに転化する「実存」

「幻影肢」の現象は切断されたもはや物理的には存在しない四肢が、意識上は未だに存在するかのように感じられてしまう身体による「代償行為」の産物と考えられている。メルロ＝ポンティは<代償行為>は物理的身体器官の機能なのではなく、その背後に見いだされる —— メルロ＝ポンティ自身の規定に基づく —— <世界 - 内 - 存在>、すなわち常に既に「非反省的なもの」(地)を伴って生起している「反省的なもの」(図)を含む「知覚」の全体である、と主張する。昆虫が一本の肢を喪失した時、残りの肢で練習も無しに歩行を続けられるのは、それまでの「図」に代わって、その構造的欠落を「地」すなわち「非反省的なもの」の側全体で代償する<代償行為>が起こるからである。同じように鶏も、片足の神経を切断すると、残りの足で代償しようとし、その足を取り去られると、神経の存在しない最初の足で代償するようになる¹⁷⁷。『行動の構造』が解明していた、これらの「行動」の動因は、故に精神 - 物質に二分された意識、身体器官のいずれかにあるのではなくて、それらの根柢にあってその双方の分化またがって成立している「構造」に立脚する。

「たとえば、或る四肢切断手術を受けた人にとって、その断端から大脳にいたる経路上で、或る刺戟が〔切断された〕脚の刺戟にとってかわるという場合、その患者が脚の幻影肢を感じるのは、〔医学的説明では〕精神が直接に大脳と、しかも大脳とだけ結合しているからだ、というのである。…

この点について、現代の生理学は何と言っているのか。コカイン麻酔を施して〔神経路を遮断して〕も幻影肢はなくならないし、逆に何らかの切断手術を施さないでも、大脳損

¹⁷⁷ 『行動の構造』

傷にひきつづいて幻影肢があらわれることもある。最終的に幻影肢は、負傷の際に現実の腕が占めていたその同じ位置そのものを、いつまでも保持していることもしばしばある。たとえば、戦傷者がその腕の幻影肢のなかに、かつて彼の現実の腕をひき裂いた砲弾の破片をいまなお感じている、ということもある。…

負傷時の情動や情勢を思い出させるような情動と情勢があらわれたとき、いままでは幻影肢などもたなかったような患者たちにも、幻影肢があらわれるのである。また腕の幻影肢が、手術直後には巨大なものだったのに、やがて縮小してきて、最後には「その患者が自分の切断手術を受諾するその同意行為と同時に」、断端のなかにまで収斂してしまうこともある。ここでは幻影肢の現象もあきらかに心理学的説明を必要とする疾病失認の現象によって解明されるわけである。自分の右手の麻痺したことを徹底的に否認して、右手を要求されたときには左手をさし出すような患者たちが、それでいて自分の麻痺した腕のことをまるで「長くて冷たい蛇」のようだと語るところを見ると、患者が真に知覚消失したという仮説は排除されて、患者は欠損を拒否しているのだという仮説の方が正しいように思われてくる。だとすれば、幻影肢とは一つの記憶、一つの意志、ないしは一つの信憑だと言うべきであろうか。そして、これについては生理学的説明では説明がつかないので、これに心理学的説明をあたえるべきであろうか。ところが、どんな心理学的説明とでも、脳に通じている感受的伝導路を切断すれば幻影肢が消失するという〔生理学的〕事実を無視することはできない」（PP 90-91/138-139）。

「したがって、心的決定因と生理的条件〔物質としての身体器官〕とがどんなふうに噛み合っているかが了解されねばならぬ、ということになる。というのは、幻影肢が一方では〔身体器官的〕生理的諸条件に依存し、そのかぎりでは〔当人の知覚からすれば〕第三者的な〔医学的観察の所見である〕因果性の結果でありながら、それでいて他方では、患者の個人的経歴や彼の記憶や情動または意志に所属することができるのはどうしてであるか、〔科学主義的見地からでは〕わけがわからぬからである。あたかも二つの分力が一つの合力を決定づけるように、〔生理的物質的と心理的という〕二系列の条件が一緒になって〔幻影肢という〕現象を決定づけることができるためには、その双方の条件に、同一の適応点または共通の地盤がなければならぬ」（PP 91/139-140）。

「幻影肢とは客観的因果性の単なる結果でもなければ、同様に一つの Cogitatio でもない。それがその双方の混淆であり得るためには、まず<心的なもの>と<生理的なもの>、<対自>と<即自>とをたがいに接合させて両者のあいだに一つの出会いを準備する手段を見だし、かくして第三者的な諸過程と個人的諸行為とが両者に共通の一つの環境のなかに統合されることができるようにならなければならない」（PP140）。

「<心的なもの>と<生理的なもの>、明白な目的性と機械論との二者択一をのりこえるような現象が、代償行為（les suppléances）のなかにあることを、われわれはすでに他

の著書¹⁷⁸で見ておいた」（PP 92/141）。

「したがって、代償行為の現象の背後に見いだされるものは、世界内存在（l'être au monde）の運動であって、そこでいまや、この観念を精密化すべきときが来た」（PP 93/141-142）。

経験論的な生理学でも主知主義的な心理学でも説明できない「幻影肢」の現象は、メルロ＝ポンティが主張する科学主義的世界観に立脚するそれら両極の説明図式がそこから出てくる端緒の「知覚」——端緒とは言え因果論的ではなく、世界との意味連関に置いてある「世界内存在（l'être au monde）の運動」「動き」「生の志向」としてある「知覚」——に立ち返って、「知覚の現象学」として解明されなければならない。

そこから判明することは、実は「反射」のような意識以前の、特定器官との一対一対応が明白に観察されると考えられてきた行動の事実でさえも、既にして「世界内存在（l'être au monde）の運動」としてある「知覚」の体制に組みこまれて、その人の生きる意味——ユクスキュルに倣って言われている「行動的環境」、或いはハイデガーのZu-handenheitな環境世界——の中で生起しているという事実である。

「ところが本当は、反射自体ですらもけっして盲目的な過程などではないのであって、すなわち、反射は状況の＜意味＞にみずからを調節しており、人に対する＜地理的環境＞の作用とまったくおなじく、＜行動的環境＞へと向う人の志向活動をも表現しているのである。反射は対象の構造を、距離を置いて描き出す〔意識において「図」化することなく「地」で捉えている〕のであって、〔知覚における意識が〕対象から一対一対応の諸刺戟を期待する〔意識化している〕ものではない。状況のこうした包括的な現前こそが、〔かえって〕部分的な諸刺戟〔「図」化された対象〕に一つの意味を附与しているのであり、それらの諸刺戟を有機体に対して何ものかであらしめ、価値あるものたらしめ、あるいは存在せしめているのである」（PP 93-94/142-143）。

「状況の意味にまで己れを開いているかぎりでの〔「地」としては捉えられている〕反射と、まだはじめには認識対象を措定しないで全体的存在の志向性にとどまっているそのかぎりでの知覚とは、一つの前客観的視界（vue préobjective）の諸様相であって、この視界こそ、われわれが世界内存在〔「図 - 地」の連関体制としての「知覚」の運動〕と呼んでいるところのものである」（PP 94-95/143）。

「世界内存在とは前客観的な視界であればこそ、あらゆる第三者的過程、〔すなわち〕res extensa〔延長物〕のあらゆる様相からも、またおなじくあらゆる cogitatio〔思惟〕、あらゆる第一人称的認識からも区別され得るのであり、そうであればこそそれは、＜心的なもの＞と＜生理的なもの＞との接合を実現することも可能と理解されるだろう」（PP 95/144）。

¹⁷⁸ 『行動の構造』第二章「高等な構造」、第三章「物質・生命・精神」参照。

3-6-4 幻影肢現象、身体の両義性・「意識」「物質的身体」

「幻影肢」という現象は、精神分析学の言う＜抑圧＞、あるいはサルトルの言う＜自己欺瞞＞であって、「病者〔幻影肢患者〕は自分の損傷を〔反省・意識の側で〕否認する〔気づいていない〕まさにその限りでその損傷を〔非反省・身体の側で〕知っているのであり、逆に彼がそれを知っている将にその限りでそれを否認するのである」

この病気のもつこうした両義性は、実は世界内存在全体（すなわち「知覚」）のもつ両義性であり、われわれの身体が＜習慣的身体＞の層（五体満足な身体を持って生きてきたという意識の惰性）と＜現勢的身体＞——現在の欠損を伴う身体の知覚状態：物質として認識（図化）される以前の非反省的な体制の内に欠損含んでいる（地として知覚に含まれている）状態——の層とを同時に生きていることから生じている。

「いまやもう一度、われわれの出発点となった問題に戻ろう。疾病失認〔存在する身体部位を認識できなくなる症例〕と幻影肢とは、生理学的説明も心理学的説明も受けつけないし、また、この両者を混合した説明をも受けつけるものではない——たとえこの両系列の諸条件と結びつけることはできるとしても、である。生理学的説明によれば、疾病失認と幻影肢とは、内受容的諸刺戟の、それぞれ単なる禁圧または単なる固執だと解されることになる。こうした仮説のもとでは、疾病失認とは、当該手足が現存しているのだから当然あたえられているはずの身体表象の一片の不在だということになるし、また幻影肢とは、当該手足が現存していないのだから当然あたえられているはずのない身体表象の一部の現前だということになる。一方心理学的説明をこの両現象にあててみると、幻影肢の方は一つの記憶、否定〔不在〕を拒む一定の判断（*un jugement positif*）、または一つの知覚だということになり、疾病失認の方は、一つの忘却、一つの否定的判断、または不知覚だということになる。第一の〔生理学的説明の〕場合では、幻影肢は或る表象の実際的現前であり、疾病失認は或る表象の実際的不在である。第二の〔心理学的説明の〕場合では、幻影肢は或る実際的現前の表象であり、疾病失認は或る現実的不在の表象だ、ということになる。この二つの場合とも、われわれは、現前と不在とのあいだに中間者を認めない〔科学的世界観に立脚する〕客観的世界の諸カテゴリーから逃れられずにいることになる」（PP 95-96/145）。

「以上の現象は、生理学的説明によっても心理学的説明によっても等しく歪められてしまうものだが、それに対して、世界内存在という展望のなかで、はじめて了解のつくものなのである。人が手足の切断や欠損を認めまいとしているところのものは、物的ならびに相互人間的な或る世界のなかに参加している＜我れ＞であって、これが手足の欠損や切断にもめげず今までと同じく自分の世界へと向いつけているのであり、そのかぎりでは欠損や切断を断じて認めまいとしているわけだ」（PP 97/147）。

「腕の幻影肢をもつとは、その腕だけに可能な一切の諸行動に今までどおり開かれてあ

ろうとすることであり、切断以前にもっていた実践的領野をいまなお保持しようとする
ことだ。身体とは世界内存在の媒質であり、身体をもつとは、或る生物体にとって、一定
環境に適合し、幾つかの企てと一体となり、そこに絶えず自己を参加させてゆくことであ
る」 (PP 97/147-148)。

「幻影肢」の現象は、「世界内存在」としての人が、自身の実践的領野に対し、媒介と
しての身体を通じて立ち向かう姿勢の現われとして起きている。「したがって、病人は自
分の損傷を否認するまさにそのかぎりでその損傷を知っているのであり、逆に彼がそれを
知っているまさにそのかぎりでそれを否認するのである」 (PP 97/148)。

「当面の場合について言えば、知の両義性〔逆説性〕は、われわれの身体がはっきりと
区別される二つの層として、習慣的身体 (le corps habituel) の層と現勢的身体 (le corps
actuel) の層とを身につけているという事実に着着する。第二の層からはすでに消失して
しまっている手の所作が、第一の層ではまだ姿を見せていることもあり、かくして、どう
して私がもう自分のもっていない手をまだもっていると感ずることができるかの問題は、
実際には、どうして習慣的身体が現勢的身体の保証人として働くことができるかの問題に
帰するのである」 (PP 97-98/148-149)。

「つまり、もはや私にはその対象を自由にすることができなくなっているのに、どうし
て私はその対象を、自由にし得るものとして知覚できるのであろうか。そのためには、そ
の自由にし得る対象が、現実に私が自由にするものであることをやめてしまっても、その
かわりに意識せずとも自由にするのできるものとなっているのでなければならず、意
識して自由にし得るもの (un maniable pour moi) たること〔図化することで自由にでき
るもの〕をやめて、意識せずとも自由にし得るもの (un maniable en soi) 〔地の内で自
由にできるもの〕として実現しているのでなければならない。またそれと相関して、私の
身体の方も、単に瞬間で個別的で充実した一つの経験のなかで捉えられているだけでなく、
また同時に、一般性の様相のもとに、一つの非人称的存在として捉えられているのでな
ければならないのである」 (PP 98/149)。

3-6-5 世界と身体^{コンプレックス}の連続性、先天的コンプレックスとしての身体、抑圧

「知覚」「世界」の両義性は、決して「同時に生きられている」のではなく、交互に生
きられている —— 図化＝意識化される —— といわれねばならないのが、先にも述
べておいたように、フッサール (ハイデガー) 現象学と区別されたメルロ＝ポンティ現象
学の立場である。

精神分析の言う<抑圧・コンプレックス>とは、第一人称的＝人格的な実存 (すなわち
一般的に言われる意識＝反省・図の側) から非人称的・一般的実存 (一般的に言われる身
体＝非反省的なもの・地の側) への退行 (封じ込め) の現象であり、その結果として、反
省すなわち意識の側では通常、実存の行動の下に隠れてしまっている、或いはそれと合一

している身体が、それまでの前人称的、一般的な無名の先天的に抑圧されている、すなわち「地」のなかに隠されている形から、その本来の姿で現われてくるような現象を意味する（例えば心身症）。

精神と身体との関係は「普段の場合には、人格的実存（反省の側）が有機体（身体＝非反省の側）を抑圧しつつもこれを振り切ることも、また自分の側を消すこともできず、すなわち身体を自分に還元することも、自分を身体に還元することもできないでいる」両義的な —— 分離できない —— 相互浸透の関係である。

<生理的なもの（即自的なもの）>と<心理的なもの（対自的なもの）>というように科学主義的世界観でこれまで区別されてきたものは、実際には、ともに実存（「知覚」）の、交互に「図」化され得る部分として、それぞれ一定の志向的極の形をとって世界へと方向づけられているような「知覚」のありようである。「具体的に捉えられた人間〔現象学的に捉えられた生きた人間〕とは、ある心的現象がある有機体に外的に接合されたといったものではなく、あるときには身体的になるかと思えばまたあるときには人格的行為へと赴く実存〔世界内存在＝知覚〕の往復運動〔交互の交替・変転しながらの前進〕である」。

「以上の理由から、幻影肢の現象は抑圧（refoulement）の現象〔身体＝非反省的である側への封じ込めの現象〕と接合することとなり、それが幻影肢の説明に役立ってゆくだろう」（PP 98/149）。

「ところで、抑圧〔非反省的である側＝地への封じ込めの現象〕とは〔人格的意識の側にとっては〕非人称的なものの到来として、〔時代を通じて多くの人に現われ得る〕一つの普遍的な現象であって〔例えば西洋社会における「エディプス・コンプレックス」〕、これは肉化された存在〔物質的存在〕としてのわれわれの条件を、世界内存在の時間的構造と結びつけることによって了解可能になる」（PP 99/150）。

「〔それに対し〕狭義の〔＝個人的な〕<抑圧>が問題になるのは、私がみずから閱してきたさまざまな瞬間的世界のなかの一つを時の経過のなかで保持しつづけ、それを自分の全生涯の形態とする場合であるが、そうしたことが可能になるのは、私を構成している有機体〔すなわち物質としての身体〕が、世界の一般的形態に、無名で一般的な実存として、前人称的な形で所属していて、私という人格的生活〔すなわち意識〕に対しては、封じ込められたものとして生まれながらの一つのコンプレックス（*complexe inné*）〔非反省的な側、すなわち地〕をなしているからである、とすることができる。」（PP 99/151）

以上、身体の物質的といわれてきた側面と世界との連続性を描いてみせたうえでメルロ＝ポンティは —— いわゆる「後期」思想の中心概念とされる「肉」の概念の構想（「世界は私と同じ肉で織り成されている」）の構想がここで描き出されていることに注意したい —— 「幻影肢」現象の解明に進む。

「まず第一に、被切断肢を患者に想起させる記憶がどうして〔現在の〕幻影肢を出現させ得るのだろうか。幻影肢とは想起ではなく準＝現在であり、だから被切断者は、何ら過去に徴しないでもその幻影肢を自分の胸のうえに折り曲げられた状態で現に感じているのだ」（PP 101/153-154）。

「してみると、腕の幻影肢とは、抑圧された経験とおなじく、まだ過去になり切ってしまうない古い現在〔「地」としての現在〕だ、ということになる」（PP 101/154）。

「同様にして、〔科学的世界観が精神＝思惟からは切り離してきた〕情動を世界内存在のなかに置き直すことによって、幻影肢の起源には情動があり得ることも理解されるであろう。情動に動かされているとは、或る状況のなかに参加していながら、正面からその状況と面接することに成功せず、さりとしてその状況を棄て去ろうともしないでいることである」（PP 101-102/154）。

「記憶や情動が幻影肢を出現させることができるにしても、それはあたかも一つの Cogitatio〔人格的 Cogito（一人称単数形）以前の思惟〕が他の Cogitatio（時間的に隔たった私の身体）を必然づけているとか、あるいは一つの条件がその帰結を決定づけているとか、といった具合にではない。またそれは観念上の或る因果性が或る生理的な因果性とここで重なり合っているからでもなくて、実は、或る実存的態度〔現在の〕が他の一つの実存的態度〔過去の〕を動機づけているからであり、記憶、情動、幻影肢が〔物理学的科学的時間概念を排して考えれば〕世界内存在においては等価的なもの〔準＝現在、現在からの展開〕だからである」（PP 102/155）。

「それでは、最後にどうして求心性伝導路の切断が幻影肢を抑止するのだろうか。世界内存在の展望のなかでは、この事実は、断端から来た興奮が被切断肢を実存の回路のなかに維持している、ということの意味している」（PP 102/155）。

メルロ＝ポンティが言いたいのは、「幻影肢」の事実 —— 求心性伝導路を切断してやれば「幻影肢」が消える事実 —— は、科学主義が理解するような、切断の事実がある以上、神経伝導路に生理学的に興奮が存在し得ないのではなくて、存在しているということである。「感覚＝運動回路」とは、生理学的に独立の、物質的機構ではなく、「全世界内存在の内部における」「諸刺激相互の全体的関係」すなわち物心二元論以前の「構造」の中で「相対的に自立している一つの実存的な流れである」。そうだとすれば、物質的欠損が生じた場合でも、「全世界内存在」である身体がその生理学的興奮を「代償」している現象が「幻影肢」である。

ここからメルロ＝ポンティは、常識・科学主義がこれまで「物質的身体」と称してきたものが、「実存的流れ」のどのような動きのことであつたか、解明してみせる。

「われわれの観点からすれば、感覚＝運動回路とは、われわれの全世界内存在の内部に

おける、相対的に自立している一つの実存的な流れである。それが相対的に自立しているというのは、その回路がわれわれの全体的な存在にいつもそれだけ分離できる寄与をもたらすからではなく、むしろ、或る条件のもとで、それ自体恒常的である刺戟にたいしては恒常的な反応を顕在化することができるということである。したがって問題は、われわれの実存の総体的態度である欠損の拒否といったものが、己れを実現するのに感覚＝運動的回路のようなこのきわめて特殊な様相〔器官の興奮状態〕を必要とするのはなぜであるか、われわれの一切の反射作用にその意味をあたえ、そのかぎりではそれらの反射作用を基礎づけているはずのわれわれの世界内存在が、それにもかかわらず逆にそれらの反射作用〔生理学的興奮〕に身をゆだね、けっきょくはそれらのうえに基礎づけられているのはなぜであるか、それを知ることである」(PP 102/155)。

「本当は、すでに他の著作で示しておいたように¹⁷⁹、感覚＝運動回路というものは、より統合された実存が問題になればなるほどそれだけますます劃然と描き出されるものであって、純粹状態での反射作用は、単に環境(Umwelt)だけではなくまた世界(Welt)〔文化的＝精神的世界〕をもつ人間においてしかほとんど見いだされないものなのだ」(PP 102-103/155-156)。

「すなわち、みずからに習慣的身体をあたえるということは、最もよく統合された実存にとっての内的必然性なのである。＜生理的なもの〔物質的身体器官〕＞と＜心理的なもの〔意識〕＞とを相互に統合することをわれわれに可能にする所以のものは、その双方とともに実存のなかに再統合されて、もはや即自の秩序と対自の秩序というようには区別されるものではないこと、その双方とも一つの志向的極へと、換言すれば一つの世界へと方向づけられているということ、である」(PP 103/156)。

「具体的に捉えられた人間とは、或る心的現象が或る有機体に外から接合されたようなものではなく、或るときには身体的となるかと思えばまた或る時には個人的行為へと赴く実存の往還〔反転〕運動である。心理的動機と身体的機会とがたがいに相交錯し得るのは、心的志向〔いわゆる「意志」と呼ばれてきたもの〕にたいして絶対的に偶然であるような運動は生きた身体の内には一つとして存在しないからであり、また逆に、生理的素質〔身体的志向、身体・生の志向〕の内にはすくなくともその萌芽なり一般的下図なりを見いださないような心的作用〔意志・動機・生の動き〕は一つとして存在しないからである」(PP 104/157)。

「心的なものとの生理的なものとのあいだには交換諸関係があつて、この関係がほとんどつねに、心的障害を一方的に心理的なものとして、あるいは一方的に身体的なものとして定義づけることを不可能にしている。身体的といわれる障害も、身体器官の故障のテーマに心的な註釈を浮かび上がらせているし、逆に＜心的＞障害といっても、身体的事象の人間の意味を發展させたものにすぎない」(PP 104/158)。

¹⁷⁹ 『行動の構造』

「したがって、さきに提示しておいた問いに対しては、現代の生理学は一つのきわめて明快な解答をあたえている。すなわち、精神物理的事象は、デカルト的生理学のようなやり方で、即自的〔物質的〕過程とコギタチオとの接合とはもはや考えられない、ということ。精神と身体との連合は、一方は主観、他方は客観という二つの互いに外的な項のあいだで、或る恣意的な条約のように調印されるなどというものではない。それは実存の運動のなかで絶えず遂行されるものである。生理学という第一の接近方法によってわれわれが身体のなかに見いだしたものは、実存であったということである」（PP 105/158）。

3-7 II 身体の経験と古典的心理学

3-7-1 自己の身体の＜永続性＞

「幻影肢」の分析から「世界内存在」としての「私」という「知覚」の両義性 —— ときに「精神的な私」であり、ときに「物質的な私」であるということ —— を明らかにしたメルロ＝ポンティは、次いで「身体」一般についての分析に進む。

古典心理学が自己の身体の永続性（自己の知覚には常に身体が伴い、離れられない点で他の物とは異なるものであること）に着目した時、既に身体は、そこにある（物質的）対象とは異なる概念規定でなければならないことを意味していた。身体は、探索の対象である「物」と異なり「探索そのものを拒否して、いつも同じ視角のもとで私に現前しているもの」であり、「内世界的な永続性〔心理内面的なもの〕ではなく、私の側の永続性〔反省の側に付随する非反省的なもの・「地」の永続性〕なのである」。それは「地の役をする絶対的な永続性〔地平〕」であり、対象や私の永続性がそこから生起する「地平」の永続性である。

「身体」が心理内面にではなく「私の側にある」ということは、「私の身体は、それが見たり触れたりするものであるその限りでは〔「私（意識）の側」にあつて〕触れられも見られもしない〔見る、触れるという、私の「はたらき」である〕」ということの意味する。

「古典的心理学が自己の身体（le corps propre）を記述したとき、もうすでに身体は＜対象＞という規約とは両立しがたいような＜諸性格＞を附与されてしまっていた。…

とりわけ対象〔例えば「物」〕が対象であるのは、対象が私から遠ざかり得るものであり、したがってついには私の視野から消失してしまうこともあり得るものだからにほかならぬ。対象の現前とは、対象が現前しなくなることもあり得るということなしにはおこなわれぬような具合にできているのだ。…

ところが、自己の身体の永続性の方は、これとはまったく異なる性質のものである。すなわち、身体は無限の探索の極限にあるものではなく、およそ探索なるものを拒否して、いつも同じ視角のもとで私に現前しているものである。身体の永続性とは、内世界的な永続性ではなくて、私の側の〔知覚の内における〕永続性なのである。身体がいつも私のも

とに在り、いつも私にとってそこに在るということは、それがけっして本当には私の目の前にはないということ、私はそれを私の眼前で展開してみるわけにはゆかぬということ、それは私の一切の知覚の周縁にとどまっていること、それは私とともに在ること —— こうしたことを意味しているのだ」 (PP 106/160-161)。

「この自己の身体はと言えば、これは始元的な習慣であって、他の一切の習慣を条件づけ、それらを了解できるものとする習慣である」 (PP 107/162)。

「というのは、私の右手が或る対象にふれているあいだに、その右手に私は左手で触れることができるとしても、対象であるかぎりでの私の右手〔左手で触れられているかぎりでの右手〕は、〔対象に〕触れているかぎりでの右手ではないのだから。つまり、前者〔触れられている右手〕は空間上の一点に抑えつけられた骨と筋と肉との一つの結合体であるのに対して、後者〔触れていることとイコールの右手〕はあたかも火箭のように空間をよぎって外面的対象をその場所で開示しにゆく運動なのだ。したがって私の身体は、それが世界を見たり、それに触れたりしているかぎりでは、見られも触れられもできない〔世界を開示する働きそのものとしての身体である〕わけである。」 (PP 108/163)

3-7-2 右手—左手、反転関係、両義性（「合一」批判）

古典的心理学の主張である「二重感覚」 —— 「二つの手は、互いに他に対して同時に触れられたものでもあれば触れるものでもある」 —— ということは断じてなく、「二つの手がそれぞれ<触れるもの>と<触れられるもの>との機能（いずれも非対象的）の中で交互に交代できる、両義的な〔反転〕体制」が実相である。

「さっき見たように、二つの手は、たがいに他にたいして、同時に触れられたものでもあれば触れられるものであるということは断じてない。したがって、私が自分の二つの手をたがいに重ね合わせたときに感じられるものは、並置された二つの対象を知覚するように一緒に感じられるような二つの感覚ではなくて、二つの手がそれぞれ<触れるもの>と<触れられるもの>との機能のなかで交互に交代できるような、両義的な体制（*une organization ambiguë*）が問題なのである」 (PP 109/165)。

「身体は、認識機能を果たしつつある自分自身を、外部から不意に捉え、触れる自分に触れようとつとめ、<一種の反省作用>を体現する」 (PP 109/165)。

3-7-3 内的感情、身体性の実相

以下、身体を物質的とみなしてきた古典心理学が、にもかかわらず実相に即して非対象的（非物質的）と認めざるをえなかった事例をメルロ＝ポンティは、身体＝物質観への反証として列挙する。

古典心理学において、物質的身体の内に湧き起こると考えられざるをえなかった「感情性」の座として、「苦痛（感情）のもつ原始的容積性（物質的身体内部の空間全部）」が想定されざるをえなかったが、実相は身体の「非対象性」（「感情」が「知覚」される状態：「知覚野」全体（空間的）に感情が瀰漫した・帯びた状態として感じられる「知覚」状態）である、とメルロ＝ポンティは言う。

「〔古典的心理学においては〕外面的諸対象〔すなわち「物」〕のは私に単に表象されるだけなのに、身体は一つの感情的対象なのだ、とも言われていた。これが自己の身体について措定された〔精神、物質に次ぐ〕第三の規約であった」（PP 109/165-166）。

「むしろ、私の言わんとするところは、苦痛が〔知覚の中で〕自分の場所〔損傷している身体器官を含む〕を指示すること、苦痛は一つの＜苦痛的ひろがり＞(espace douloureux)〔精神的なもの・物質的なもの双方にまたがる痛みの方環系〕を構成するものだということ、である」（PP110/166）。

「したがって、私の〔感情の状態としての〕身体は外官の諸対象〔「物」〕のような仕方ではあらわれないこと〔「知覚」全体に瀰漫する雰囲気のようなものとして現れる〕、しかし実際には後者〔「物」〕は、意識を意識自身の外へと原初的に投げ出すこの感情的「地」のうえでのみ映し出される〔例えば「風景」がそのときの感情に包まれて見える〕ということ、こうしたことが〔古典的心理学でも〕認められていたのである」（PP 110/166）。

3-7-4 <運動感覚>の実相、知覚

物質的身体内に感覚されるとされてきた「運動感覚」も同様、「知覚」の状態性である。

「最後に、〔古典的〕心理学者たちは、自己の身体のほうには＜身体運動感覚＞(sensations kinesthésiques) というもの〔本来原子論的には矛盾する包括的感覚の規定〕を与えておいてやり、これのおかげでわれわれは自己の身体の運動を包括的に知覚できるのだとなし、一方、間接的な知覚と継起的な諸位置の比較とによって捉えられるものは外面的諸対象の運動の方だ、としようとした」（PP 110/166）。

「たしかに言葉は悪いけれども〔物質的规定と心的規定をミックスしてしまっている〕＜身体的運動感覚＞なるものによって彼らが表現しようとしたところのものは、私が自分の身体でもって遂行する運動の独自性であった」（PP 110/166）。

「ところが自分自身の身体の方は、これを直接に動かすものであって、まずそれを客観的空間の一点に見いだしてしかるのちそれを他の点にもってゆくというようなものではない。私はそれを探し出す必要なく、それはもうすでに私と一体となって在る。私はそれを運動の終局にまで導いてゆく〔機械論的に目標を命じる〕必要はなく、それは初めからすでにその終局に触れており、それ自身がその終局に身を投げてゆくのだ。」（PP 110/167）

3-7-5 心理学は必然的に現象へと導かれる

心理学はその研究対象の特性に基づいて（古典的心理学ですら）自ずと非物質的な現象（「知覚」）の分析に向かわざるを得ないのだが、にも拘らず心理学者たちがそのことを自覚できなかったのは、＜状況から切り離された＞思考である科学的思考に従って非人称的な思考の場（＝物質的身体）に自分を置き直して思考するからである。だが、物理学と違って心理学は早晚「自分の身体という事実の経験」を問題とせざるをえず「知覚主体とは一体どんなものであらねばならぬか」と問わずにはいられなくなる。「経験への還帰」「現象への還帰」を心理学は果たさざるをえなくなるのである。

「〔以上みてきたように〕古典的心理学における自己の身体の記事も、身体と〔客観的〕諸対象とを区別するに必要な一切のものを既に提供してしまっているとすれば、いったいどうして心理学者たちがこうした区別をしなかったのかとか、あるいはともかくもそこから何ら哲学的帰結もひき出せなかったのかとか、というようなことがおこったのか。その理由は彼らが自然的なりゆきにしたがって、非人称的な思考の場所〔すなわちコギト〕に身を置いてしまったからであって、この非人称的な思考の場所こそ、科学が観察において、観察者の〔主体的〕状況に属するもの〔精神〕と絶対的对象〔物質〕の特性とを分離できると信じたかぎり、みずからを依拠せしめた場所なのである。」（PP 110-111/167）

「たしかに生きた主体にとっては、自己の身体は一切の外面的諸対象とは異なったものであり得た。ところが心理学者の状況から遊離した〔自分が生きていることを忘れた「客観的」〕思考にとっては、生きた主体の経験の方が今度は逆に一つの対象となってしまう、それは存在の新たな定義づけを要請するどころか、普遍的な〔客観的な〕存在のなかに場所をとってしまった。それはたしかに＜心的現象＞として、現実的なものと対立せしめられたが、しかしそれも一つの第二の現実として、法則に従わせる必要のある一つの科学的対象として取り扱われたのである」（PP 111/167）。

「心理学者は、自分を諸対象のなかの一対象として〔客観的なものとして〕認めたいと思うまさにその瞬間に、〔本来〕自分を経験として、つまり過去、世界、身体、他者への距たりなき現前として見いださざるを得ないのである」（PP 113/170-171）

3-8 III 自己の身体の空間性、及び運動性

3-8-1 位置の空間性と状況の空間性、＜身体図式＞

物質としての身体を客観的世界の外面的座標との関係で決定する位置関係（＜位置の空間性＞）に対し、「在る対象への活動的な身体への投錨、自己の任務に直面した身体状況」「私の身体が現に目の前にある任務または想像的なある任務に向かってとる姿勢」が＜身体図式＞であり（「世界－内－存在」としての自己）、そこから自己の身体のもつ独自の空間性、第一次的な座標の布置が明らかになる（＜状況の空間性＞）。

メルロ＝ポンティによれば、＜状況の空間性＞として在る「自己の身体」こそ「図と地

という構造にいつも暗々裏に想定されている第三項であって、一切の図は、外面的空間（想像的な任務の空間）と身体空間（現に目の前の任務の空間）との二重の地平のうゑに姿を現す」。身体のもつ第一次的な座標の布置があつて初めて客観的空間も存在する。

「まずはじめに、自己の身体の空間性を記述しよう。…」

私は私の身体を、分割のきかぬ一つの所有のなかで保持し、私が私の手足の一つ一つ的位置を知るのも、それらを全部包み込んでいる一つの身体図式（schéma corporel）によつてである」（PP 114/172）。

「そして実際、私の身体のもつ空間性は、外面的諸対象の空間性や＜空間的諸感覚＞のもつ空間性と同じような、一つの位置の空間性（spatialité de position）ではなくて、一つの状況の空間性（spatialité de situation）なのである」（PP 116/175）。

「たとえ〔身体的〕内容が〔普遍的〕形式〔客観的世界図式〕のもとに本当に包摂され、この形式の内容としてあらわれてくることができるとしても、それはただそもそも身体空間がみずからを普遍的形式にまで変形してしまうような弁証法的素因を、その身体空間という特異性のなかに含んでいるからにほかならない」（PP 118/178）。

3-8-2 ゲルプ、ゴルトシュタインのシュナイダー症例による運動性の分析

「もし〔知覚的〕身体空間と外面的空間〔客観的世界図式〕とは一つの実践的体系を形成しており、そのうち前者はわれわれの行動の目的として対象がその上に浮き出して来ることのできるための地、もしくはそれがその前に現出して来ることのできるための空虚だとするならば、あきらかに行動のなかでこそ身体の空間性は完成されるのであり、自己の運動の分析によつて、身体の空間性もよりよく了解することができるようになるはずである」（PP 119/179）。

身体の行動空間として客観的時間空間を前提する科学主義的世界観を排するならば、身体空間は、その行動の実際から規定されるのでなければならない。それが生きられた世界から抽象的に、理性的数学的に構成された客観的世界空間であつても、それに即して運動することのできる身体図式を健常者の身体は持つ。

「伝統的精神病学では精神盲（les cécités psychiques）のなかに分類されるであろう或る患者をいま例にとると、彼は目を閉じている場合には、＜抽象的な＞運動は行うことができない。つまり、命令に基づいて腕や脚を動かしたり、指を伸ばしたり屈べたりするような、何ら実際的狀況に向けられていないような運動は行うことができないのだ。同様にして彼は、自分の身体の位置を、それどころか自分の頭の位置をさえ記述することができないし、自分の手足の被動的運動も記述することができない。また最後に、人から頭や腕や脚に触れられても、彼はその触れられたのが自分の身体のどの箇所かを言うことができ

ない」 (PP 119/179-180)。

有名な「シュナイダー症例」—— 戦傷により大脳欠損を生じ、意識、行動に特有の失認が見られた—— の分析である。メルロ＝ポンティによれば、その原因は、「実際的な状況に向けられた運動」であれば不自由なく行える（行動として図化できる）のに対し、「抽象的な運動」—— 具体的状況とは無関係に命令されて描き出す必要のある抽象的客観的空間（通常それも知覚の地とすることができていて、その都度、地から図化することが可能）—— の図化が不自由化している（図化するための地化ができていない）、ということになる。

「彼が抽象的運動をやり遂げることができるのは、ただ運動させるように命ぜられた腕や脚を目で見ることが許されている場合、あるいは予行練習運動を全身でもっておこなうことが許されている場合だけである。刺戟物の位置決定や触れている物体の認知も、これまた予行練習運動の助けを藉りれば可能となる」 (PP119-120/180)。

「患者〔シュナイダー〕は生活に必要な運動なら、それが彼に習慣的なものでありさえすれば、目を閉じていても異常な素速さと確かさでもってやっつけてのけることができる。たとえば、ハンカチーフをポケットからとり出して鼻を擤んだり、マッチを箱からとり出してランプに点火したりすることはできる。この患者の職業は、紙挟みを製造することであって、彼の労働の生産高は、正常な労働者のその四分の三に達する。こうした＜具体的＞運動なら、彼はどの予行練習運動なしでも、命令に従っておこなうことができるのである」 (PP 120/180)。

「したがって、具体的運動と把握運動〔何かを掴もうとする運動〕とは或る特権があるわけであって、その理由をわれわれは探求しなければならない。」 (PP 120/180)

3-8-3 シュナイダー症例分析、＜具体的運動＞

「指で自分の身体の一部を、たとえば鼻を指示するように要求された患者がそれをうまくやっつけてのけられるのは、ただ鼻を掴むことを許された場合だけである。もし患者が自分の目標に達する以前に運動を中止するよう指令を受けると、あるいはもし彼が木の定規の助けを藉りなければ自分の鼻に触られなくされると、運動は不可能におちいってしまう。とすれば、自分の身体についてさえも、＜掴む＞ことまたは＜触れる＞ことは、＜指示する＞こととは別のことだということを、認めなければならぬわけだ」 (PP 120/181)。

「患者〔シュナイダー〕は身体空間というものを、自分の習慣的な行動の素地としては意識するけれども、客観的な環境としては意識しないのであり、彼の身体も、慣れ親しんだ自分の周囲に入りこむ手段としては自分の意のままになるけれども、非功利的（生きる必要と当面結びついていない）で状況に囚われない（状況から切り離された）空間的思考

を表現する手段としては自分の意のままにならないのである」 (PP 121/181-182)。

「これは指令が生真面目にとられてしまっているからであって、患者が命令に基づく具体的運動をやりとげられるのは、ただその運動が照応する実際的情況のなかに、心のなかで自分の身を置いてみるという条件のもとでだけだからである。」 (PP 121/182)

メルロ＝ポンティが言いたいのは、「命令に基づく具体的運動」が、シュナイダーの場合、「その運動が照応する実際的情況のなかに、心のなかで自分の身を置いてみるという条件のもとでだけ」でしかできない、ということである。裏を返せば、通常ひとは、「命令に基づく具体的運動」でも、わざわざ「その運動が照応する実際的情況のなかに、心のなかで自分の身を置いて」みなくとも、できる、ということである。つまり「抽象的」といわれるような「客観的世界」を下敷きにした「命令に基づく運動」でも、行動の「地」とすること(地化)ができていて、ということである。そのことが出来なくなっている「患者」は「心の中で自分を置いて見る」すなわち意識化する作業を介するのなければ、それが出来なくなっている。その余計な意識的作業の追加が患者の行動の「不自然さ」を生み出している。

ここからメルロ＝ポンティは、通常ひとに見えている —— すなわち「知覚」されている —— 世界がどのようなものであるかを記述してみせる。

「一方には私の知悉しているこれらの諸行為の支えとしての私の腕、前もってその活動分野または射程が私に知られている一定の行動能力としての私の身体、その能力の可能な適用点の総体としての私の周辺が存在し、他方では筋肉と骨でできた機械としての、屈伸装置としての、分節化された対象としての私の腕、私としてはただ観想して指で指示することができるだけで、なかに入ってゆくことのできない純粋な〔空っぽな〕光景としての世界〔科学的客観的世界〕が存在する」 (PP 122/183)。

メルロ＝ポンティは、「状況と結びつけられた」「いちいちの意識化」を必要としない、行動の能力の発揮される空間の担い手として在る自分の身体と、客観的世界として理性的に外挿的に指し示めされるだけの世界において見られる物質存在としての自身の身体との双方が、通常、人の知覚の「地」としてそれぞれ成立しているのだからではないと考える。その上で初めて、その双方の世界を自在に行き来する行動の「図化」も行われるのである。

先に「幻影肢」の分析において見てきたように、器官的な欠損は一対一にではなく、行動に向けた体制の全体に対して、部分的な乱れという形で現れる。「患者」が出来る行動は、意識化しないで出来る行動である。

「〔「患者」が出来ている〕具体的運動のなかでは、病人は刺戟を定立的に意識するこ

とはないし、反応も定立的に意識することはない。端的には、そのとき彼は己れの身体であり、彼の身体は或る一つの世界にたいする能力なのである」(PP 124/185)。

3-8-4 シュナイダー症例分析、＜抽象的運動＞＝可能的なものへの方向付け

繰り返しておけば、メルロ＝ポンティが「疾患」を問題にするのは、そこに「構造化」の相違による原理的なズレが露呈しており、その内部観察が可能となるからである。先に分析されていたように、普通なら考える必要なくとれる行動が、被験者は、考えてからでなければできなくなっている。意志主体的により真剣に世界に対峙しようとしているのは、むしろ被験者の方であると考えられよう。ゆえに「病人には欠けているが正常者には存在する機能」と言ったとらえ方には誤謬がある。「現象学」が近代科学的世界観において構築されている病理学を追認しているわけでは毛頭ないからである。

「…正常な〔ゆえに正しくは〕一般の〕被験者は、単に具体的環境の中に入れ込まれたものとして自分の身体を自由にしうるだけではなく…その上に、実用的意味を欠いた純粹刺激（可能的任務＝抽象的運動の指令）の相関者として自分の身体を所有しているのであり、みずから選ぶこともできれば験者によって提示されることもできる言語上の虚構的な状況へと開かれてもいるのである。」(PP 126/188)

「逆に、病人が失敗する実験にあっては、どんなことがおこっているのか。病人が自分の身体の一部に触れられて、その触れられた箇所をつきとめるよう要求されると、彼はまずはじめに自分の身体全体を運動させ、こうしてその箇所を大ざっぱに見当づけ、つづいて関係肢体を動かすことによってその箇所を精密化し、最後にやっと、その触れられた箇所に隣接した部分の皮膚を震わせてその箇所をつきとめる。患者の腕が水平に拡げられている場合には、彼は一連の振子運動をおこなったあとではじめてその位置を記述し得るのであって、この運動をおこなうことによって、体幹に対する腕の置かれ方、上腕にたいする前腕の置かれ方、鉛直にたいする体幹の置かれ方が彼にわかって来るのである。被動運動〔他者によって動かされてする運動〕の場合には、患者は運動がおこっていることは感じとるけれども、さてその運動がどういう運動であるか、どういう方向に向かっているかを言い当てることはできない。ここでもやはり、患者は能動運動に助けを求めにゆく」(PP 124/185-186)。

「正常者にあつては運動的ないし触覚的出来事がおこるたびごとに、潜勢的行動の中心としての身体から或いは身体自身へ、或いは対象へと向かってゆく諸志向作用の束が意識にのぼせられる〔地から図へと図化され得る〕のに、これに反して病人にあつては、〔他者に体の一部に触れられる〕触覚的印象はいつまでも不透明にとどまり、それ自身が閉じこもったままである。それは把握の運動においては、たしかに手を自分の方に惹きつけてくる力をもっているが、しかし手のまえに、指示し得るような何ものかとしては、〔志向作用は〕あらわれない。正常者なら可能的なもの〔抽象的な指示〕まで勘定に入れ、こう

して可能的なものがその可能的なものとしての自己の場を棄て去ることなしに一種の現実性を手に入れることとなるのだが、これに反して病人にあっては、現勢的なものの領野に入るものは、ただ実際上の接触において出会われるものか、それとも顕在的な演繹作用によって〔自分が見ている前で〕これらの所与に結びつけられているものかに限られるのである。」（PP 127/189）

3-8-5 シュナイダー症例分析、＜投射機能＞、自由な可能的空間

シュナイダーの知覚構造に不在であるのは —— 「第三者的過程としての運動性」（物質的身体としての運動機能）でもなく「その表象としての思惟」（運動の意識すなわち運動を意識すればできること）でもなく —— 具体的運動であればできるそのときに生じていなければならない運動の思惟（意識すなわち図）とそれを可能にする「運動の背景」（地）のうちの后者、すなわち抽象的運動に際して抽象的空間を具体的空間同様「運動の背景」（地）にまで展開する「投射」能力である。具体的運動は「存在のなかで、現勢的なもののなかでおこなわれる」のに対し、抽象的運動は「可能的なものなかで、あるいは非存在のなかで行われる」。抽象的運動をひとが行うことができるということは、＜投射機能＞によって、「自然的には存在せぬものもそこでは存在の見かけを持つことのできるような一つの自由な空間を、自分の前に用意する」ことができるということであり、現勢的世界を超えるということである。

「病人たちにおける＜抽象的運動＞を分析することによって、あらゆる生き活きとした知覚の始元的条件たるあの空間の把持、あの空間的実存をもっとよく理解できるようになることができる」（PP 127/190）。

「けれども、彼にとって、指令は知的意味（*signification intellectuelle*）はもっていても、運動的意味（*signification motrice*）はもっておらず、それは運動主体としての彼には語りかけて来ない。彼は実行された運動の痕跡のなかに、あたえられた指令の図解を認めることならできるけれども、運動についての思惟を実際の運動にまで展開して来ることはけっしてできないのだ。彼に欠けているものは、運動性でもなければ思惟でもない」（PP 128/191）。

「そのことはつまり、正常者にあっては一切の運動が背景〔地〕をもち、運動とその背景とは「単一の全体性のなかの契機」である、とこう表現することもできる」（PP 128/191）。

「運動の背景〔すなわち「地」〕とは、運動そのものに外面的に連合または結合された表象などではない。それは運動に内在し、たえず運動を生気づけ、支えてゆくものだ。運動の発動は主体にとって、知覚とおなじく対象に関係してゆく一つの根源的な仕方なのである。そのことを通じて、抽象的運動と具体的運動との区別もあきらかとなってくるのであって、つまり、具体的運動の背景はあたえられた世界であり、これに反して、抽象的運動の背景は構成された世界である」（PP 128/191）。

多くの誤った解釈が考えてきたように、シュナイダーは知的抽象的な運動ができず、動物本来の具体的本能的運動しかできなくなっている、という理解は誤っているとメルロ＝ポンティは考える。知的抽象的な運動であっても、シュナイダーは逐一目で確認し意識しながらであればできるのだからである。シュナイダーにできなくなっているのは、その意識化すればできる抽象的行動を、意識せずに具体的行動と区別なくスムーズに行うことである。そのための、逐一の「意識」化を不要とする「地」の成立が不調になっているのである。

シュナイダーの内部観察的報告から読み取られるこの構造化のズレをもとに考えれば、構築された客観的世界を背景に、知覚の現場から遊離して、それを論理的整合性の面からとらえ直せるよう原子論的に「感覚・印象－連合－反省的理性主体」というように組み立て直して考えてきた近代のコギトの哲学・科学的世界観の構築が可能であったのも、「知覚」の「図」の経験から、それを「地」にまで変え（学習能力）「地」として投射展開していける能力（「投射能力」）、「知覚」的には本来感覚されない可能的な指示であってもそれを「知覚」として目に見えるその位置の上に重ねて捉えなおす・描き直すことのできる「知覚」の「図－地」化の投射展開能力に大きく負っていたのであることが分かる。メルロ＝ポンティが更に考え進めるのは、その点である。

「まず或る知覚があってそれにつづいて或る運動がおこるといったものではなく、知覚と運動とは一つの体系を形成し、それが一つの全体として変容してゆくものだ」（PP 129/192）。

「抽象的運動は、具体的運動が展開していた充実した世界の内部に、反省と主観性との一地帯を穿ち、物理的空間のうえに、一つの潜勢的〔可能的〕、人間的空間を重層する。したがって、具体的運動は求心的であり、抽象的運動は遠心的である。前者は存在のなかで、あるいは現勢的なもののなかでおこなわれ、後者は可能的なものなかで、あるいは非存在のなかでおこなわれる。前者はあたえられた背景に密着し、後者はみずから己れの背景を展開する。抽象的運動を可能にする正常な機能は、一つの〈投射〉機能であって、それによって運動主体は、自然的には存在せぬものもそこでは存在のみかけをもつことのできるような一つの自由な空間¹⁸⁰を、自分のまえに用意するのである」（PP 129/192）。

3-8-6 因果的説明の不可能性

シュナイダーに欠けているのは、視覚的把握 *Zeigen*（指し示すこと）すなわち抽象的運動であり、具体的運動すなわち触覚的現実把握 *Greifen*（掴むこと）は残存している、とする科学主義的解釈からの批判に対しメルロ＝ポンティは、（繰り返してはあるが）先ず

¹⁸⁰ メルロ＝ポンティが言っている「自由」は、可能的空間の地としての投射の意味であり、それが然しあくまで「世界内存在」としての「身体」の限定に成り立つものであることは——サルトルとの自由を巡る論争等を考えるにあたって——銘記しておいてよいだろう。

はその主張がベースとしている科学的世界観における、「知覚」を「感覚」に分解する要素主義を批判し、要素間を因果関係で連合し、全体を再構成する「帰納的方法」（それに基づく経験主義）に対する批判を繰り返す。

そのうえで、シュナイダーに欠けているのは、「現勢的には手の届かない諸対象でも、〔正常者にとっては〕考慮に入れることができ、その意味で暗黙裡に存在しており、〔抽象運動も〕運動世界の一部をなし得るものとするのできる、生きることの基盤〔「運動の背景」〕、〔超越論的な領野も含めた〕世界への〔生の〕開在性」である。その事実を、「知覚」それ自体の相違として、因果性に頼ることなく、先ず現象学的に見て取ることが<了解>である。「この了解作用なくしては、説明作用自体が成り立たない」。

「ここでミルの有名な〔帰納的〕諸方法を適用すれば、つぎのように結論することもできるだろう —— 抽象的運動と **Zeigen**〔指示作用〕とは視覚的表象力に依存し、患者に残っている具体的運動は、視覚的所与の貧弱さを補償するための模倣運動とともに、運動感覚的ないし触覚的感官に属していて、実際この感官はシュナイダーにおいて目覚ましい活動をしている、と。こうして具体的運動と抽象的運動との区別は、**Greifen**〔把握作用〕と **Zeigen**〔指示作用〕との区別とおなじく、触覚的なものと視覚的なものとの古典的区別に還元されることになるろうし、さっきわれわれのあきらかにした投射または喚起の作用も、視覚的な知覚または表象に還元されることになるだろう」（PP 132/195）

「〔だがしかし、まずもって〕行動というものは、一つの形態であって、そこでは<視覚内容>と<触覚内容>、感受性と運動性とが、ただ不可分の契機としてのみあらわれるものであり、そうだとすれば、これはどのようにしても〔ミルの区分も立脚する科学主義的な〕因果的思考によっては捉えられないものであって、これを捉え得るものはただ、つぎのような別種の思考だけである。すなわち —— 己れの対象をば生まれ出ずるままの状態、それを当時とりまいていた意味の雰囲気もろともに、それを生きる主体にそれがあらわれるままの姿で把えるような思考、その雰囲気のなかにみずからすべり込んで行って、散乱した諸事実や諸症状の背後に、あるいは主体の全体的存在を、あるいは根本的な障碍を見いだそうとするような思考がこれである」（PP 139-140/205）。

3-8-7 <象徴機能>、反省的科学分析の不適合性

以上、要素主義、因果論に立脚する経験論の論駁に加え、「透明な対自存在」（コギト）によるカテゴリー適用（象徴機能）^{シンボル}によって認識を説明する主知主義も、しかしその科学主義に立脚している基盤が批判されなければならない。

主知主義では、シュナイダーは、象徴機能を喪って、「生理的」な「自動運動」「具体的運動」「即自的運動」しかできなくなった状態に「還元」される。問題なのは、不当な還元に基づく反省的方法を「発生的現象学」によって「知覚」の実相に復したうえで、更に主知主義も含めこれまでの科学主義的立場全般において、シュナイダー症例を捉えるう

えでの、「疾病の一般性〔反省的側面〕と特殊性〔シュナイダー固有の側面〕とを同時に表現することができるような疾病の具体的本質、構造」を規定し直すこと、「形式と内容との弁証法」の確立である。

「たとえ抽象的運動が視覚的内容の喪失によっては説明できず、したがってまた投射の機能がこれらの内容の実際的現前によっては説明できないにしても、まだ説明方法が一つだけ残っているようにも思われる。すなわち、症状をそれ自体〔経験的に〕検証できる原因 (cause) へと遡るのではなく、理由 (raison) ないし〔ア・プリアリに〕可知的な可能条件へと遡ることによって、根本的な障害を再構成しようとする方法、人間主体をその諸表出の一つ一つに全的に現前するような分解不可能の意識としてとり扱おうとする方法、これである。障害を内容に関係づけるべきではないとすれば、今度はそれを認識形式に結びつけるべきだということになり、もし心理学が経験論的・説明的ではありえないとすれば、それは主知主義的・反省的でなければならぬ、というわけだ」 (PP 140/206)。

「〔主知主義の説明に拠れば〕病人は人に触れられた自分の身体の箇所を指で指示することがもはやできなくなっているとすれば、それは彼がもはや客観的世界を前にして立つ主体ではなくなっているからであり、彼にはもはや<カテゴリー的態度>がとれなくなっているからである。同様に、彼においては、目的意識を前提としているかぎりでの、目的意識によって運ばれるかぎりでの、対自的〔反省的〕運動であるかぎりでの、抽象的運動というものがダメにされている。…

たとえば、病人の手が蚊に刺された自分の身体の箇所にうまく当てられることは、あらかじめ確立されてある神経回路が反応を興奮の場所に調節しているからだ、というわけだ。職業上の運動が保存されているのも、この運動が堅固に確立された条件反射に依存しているからだし、この運動が心的欠損にもかかわらず存続しているのは、それが即自的〔身体生理的〕運動だからだ、ということになる。こうして〔主知主義によれば〕具体的運動と抽象的運動、Greifen と Zeigen との区別は、生理的なものと心的なもの、即自存在と対自存在との区別に等しいことになるであろう」 (PP 140-142/207-208)。

然し既に解明されたように、「生理的なものと心的なもの」「即自存在 (物質的) と対自存在 (反省的=精神的)」「具体的運動 (身体的) と抽象的運動 (知的)」といった区別——そこから派生的に考えられたものでしかない「Greifen (触覚的世界=具体的生の世界) と Zeigen (視覚的世界=客観的抽象世界) との区別」は、部分的にはうまく説明できるように見えても、シュナイダーにおいて抽象的運動ができないわけではない点、あるいは「幻影肢」同様それが器官的失調 (大脳の部分的欠損) に由来する点を全体的に少しも説明できないといわねばならない。

「シュナイダーの障害が知覚とまったく同じように運動性や思考にもかかわるとしても、

やはりその障害によって特に冒されるものは、思考にあつては同時的総体を把握する能力〔反省的なもの＝図に対する非反省的なもの＝地を含めての地平の全体性〕であり、運動性にあつては運動を総覧し運動を外部に投射する能力なのである〔「地」、すなわち運動（図）の地平を準備する能力〕。したがって、破壊または損傷を受けたのは、いわば精神的空間でありおよび練習的空間であるわけで、言葉自体が障害の視覚的発祥を〔学習によるものであることを〕、十分に示しているのである」（PP 148/215）。

3-8-8 <象徴機能>の実存的基礎と疾病の構造

メルロ＝ポンティによれば、シュナイダーこそ過剰にカテゴリー的態度をとっている。むしろそれぞれ「生きた思考は、カテゴリーのもとに包摂するところに在るのではない」ことを証示している。

主知主義者がとるカテゴリーの「経験的使用と超越論的使用」の区別は実在せず、「思惟」（行動しようと考えること —— 伝統的に「意志」と称されてきたもの —— ）と「存在」（ここでは考えに応じて行動しはじめの身体）との接合、対自（反省的思惟＝コギト）の即自化（身体への接合）と即自（身体行動）の対自化（意識への表象）、思惟（行動しようと考えること）の沈澱（それが身体行動に連続すること＝惹起すること、およびその習慣化＝自動化・無意識化）と自発性（行動を誘発する意志と称されてきた、実際には思惟の二重性）が考えられなければならない。

「もしも〔主知主義が想定する〕<象徴機能>自体の基礎に〔実際に〕横たわっているものを把えようと欲するならば、われわれはまず、知性さえもが主知主義とは調和しないということを知なければならぬ。シュナイダーにおいて思惟をダメにしている点は、彼にはいくつかの具体的所与を単一のエイダスの範例として統覚することができなくなっているとか、あるいはそれらを一つのカテゴリーのもとに包摂することができなくなっているとか、ということではない。かえって逆に、彼はそれらを顕在的な包摂関係によってしか統合し得なくなっている、という点にこそあるのだ」（PP 148/216-217）

「もしもアナロジーというものを、あたえられた二つの項を一つ概念のもとに把握することだと定義するならば、病理的でしかないようなやり方をかえて正常なものとして示すことになってしまうだろう。なにしろこのやり方は、病人が〔自分に不可能となった〕アナロジーの正常な了解〔意識しないでもできること〕を補うために経過せねばならぬ、迂路〔意識的にすること〕をあらわすものなのだから。」（PP 149/217）

「同様にして、<思惟の世界>、つまりわれわれの精神的働きの沈殿〔が作り出す世界〕といったものがあって、その結果われわれは、自分があとから獲得した概念や判断を、あたかもそのつど総合をやり直さないでも全体的にあたえられてすでにそこに在る事物のように、当てにすることができるようになる。われわれにとって、強調された領域〔図化された部分〕と漠然とした領域〔地・地平〕とをともに含む一種の精神的パノラマのような

ものが、探求や発見や確信などの知的状況や質問の一種の〔未知のものに向けられた〕表情のようなものが存在し得るのも、このようにしてである」(PP 151/220)。

「同様にして私の獲得した思惟も、一つの絶対的な獲得物ではなく、そのつど私の現在の思惟によって身を養っており、それは私に一つの意味を提供するものの、逆に私の方からその方に意味を返しもするものだ」(PP 151/220)。

「してみると、獲得物が真に獲得されるのは、それが思惟のあらたな運動のなかで把え直された場合だけであり、思惟が状況づけられるのは、思惟がみずからその状況をひき受ける場合だけである。意識の本質とは、みずから一つまたは幾つかの世界をあたえること、つまり、自分自身の眼前にその固有の思惟を物のように展開することである。そして意識は、このような光景をみずから描き出すことにも、またそれを棄却することにも、ひとしく己れの活力を証明するものである。世界なる構造は、沈殿と自発性とのその二重の契機をもって、意識の中心部に座している。そしてこの<世界>の平板化としてのみ、われわれはシュナイダーの知的障害、知覚障害、運動障害を同時に了解することができるようになり、しかもそれらの一つを他のものに還元してしまうこともなくてすむのである」(PP 151-152/221)。

3-8-9 <知覚障害>ならびに<知性障害>の実存的分析、<指向弓>概念批判

<知覚障害>とは、二元論的区別に基づく(経験科学的・因果的な)感覺的欠損でも、(主知主義・カテゴリー的な)悟性(思惟)的障害でもなくて、まさに感性(として規定された知覚)と悟性(として規定された知覚)とをつなぐもの(二つを区別したうえで区別のまま統一する)、ならびに感性(としての知覚)と意味(としての知覚)との接合(知覚相互が指示しあうこと)が関係する事象である。

(健常者にあつては)意味(関連付けられる知覚 —— 三層、すなわち『行動の構造』で示された三層構造、物質(即自)、生物(対自・対他)、精神(超越論的)に対する指示連関 ——)は既に(現勢的であれ想像的・抽象的であれ)対象自体のなかに書き込まれていて(言語が意味を一旦単独でキープできる側面＝言語の超越論的機能)、主体は対象から一気にその意味を(三層連続的に)読みとって来ることができるのだが、シュナイダーに欠けているのはまさに「主体と対象とのこうした対話[三層相互の関連づけ関係]」であり、したがって「世界は彼にとって、もはや表情(意味の象徴的多層性・超越論的意味性)を持たなくなっている、とメルロ＝ポンティは分析する。

あらゆる意識生活の下になければならない、こうした感性(即自的物質性による受動感としての「知覚」)、知性(思惟＝対自対他関係に基づいて知覚相互を関係づける能力と、意志と称されてきた能動感の「知覚」)、運動性(思惟に合わせて動く身体の感覺の「知覚」)とを統一づけていると心理学が考えてきた「指向弓」という機能は、科学主義的な誤った想定ではあったものの、しかし、そうした三「知覚」の連合の必要を想定していた

点では意義がある。シュナイダーのケースは、それに即して言えば「志向弓」の弛緩である。メルロ＝ポンティ的に言い直せばそれは、「知覚」相互の関連付け＝意味付け関係が不能化していること、である。

「知覚の古典的分析では、知覚のなかに幾つかの感性的所与と、それらが悟性作用から受けとる意味とが区別される。この観点からすると、知覚の障害とは、感覺的欠損か、それとも認知的障害かの何れかでしかあり得ないことになるだろう。ところがシュナイダーの症例がわれわれに示すものは、それとは逆に、感性と意味との接合に関係してその双方の実存的条件を開示するような欠損なのである」(PP 152/221)。

「ここでの感性的所与の役割は、あたかも或る事実が物理学者に或る仮説を暗示するのとおなじように、これらの意味を〔関連付けることが出来ずに〕暗示するだけにとどまっているのであって、患者は物理学者のやるのとおなじように、諸事実の切り直しをつうじて、媒介的に仮説を確かめ、正確にしてゆき、諸事実をすべて整合するような仮説へと手さぐりで進んでゆくのである。こうしたやり方との対照によって、正常な知覚の自発的な方法が明らかになるのであって、対象のもつ具体的本質を無媒介的に〔すなわちわざわざ意識化せずとも〕読みとることができ、その本質だけからその〈感性的諸特性〉を一挙に現出させさえもするような、意味のうえで繰り広げられる普段の生活なのである。この患者の場合に中断されたものは、対象とのこうした親密さ、こうした交流である」(PP 152-153/222)。

「全体として、世界はもはや彼〔シュナイダー〕にどのような意味も暗示せず、逆の面からいえば、彼が目論む意味作用は、与えられた世界のなかにもはや受肉しなくなる。一言で言えば、世界は彼にとって、もはや表情をもたないのだ、と言えよう」(PP 153/223)。

「主体と対象とのこうした対話、つまり、主体が対象のなかに散乱した意味を捉え直し、逆に対象の方が主体の意図をまとめ直させるこうした交互作用 —— こうしたものこそ表情による知覚なのだが —— こうした知覚によって、主体にたいして己れ自身のことを物語る一つの世界が主体のまわりに用意され、逆に主体自身の思惟が世界のなかに据えつけられるのだ。こうした機能がシュナイダーにおいてはダメにされているのであってみれば、ましてや人間的事象の知覚や他者の知覚が彼においては欠損を示すであろうことは、あらかじめ予見できるところである」(PP 154/223)。

「したがって、シュナイダーの一切の障害は、たしかに単一体に還元できるけれども、しかしそれは、〈表象機能〉というような抽象的な単一体にではない。すなわち、シュナイダーは現勢的なものだけに〈縛ら〉れてしまっており、「自由を欠いているのである」(PP 158/228)。

「意識の生活（認識生活、欲望の生活、あるいは知覚生活）には、〔これまで心理学が

主張してきた] 一つの<指向弓> (arc intentionnel) が張り渡されていて、これがわれわれのまわりに、われわれの過去や未来や人間的環境、観念的状况、精神的状况を投射し、あるいはむしろ、われわれをこれらすべての関係のもとに状況づけているのである [というのは確かにあたっている]。この指向弓こそが感官の統一を、感官と知性との統一を、また感受性と運動性との統一をつくるのであり、これこそが疾病の場合に<弛緩>するのである [といっても誤りではない]。』 (PP 158/229)

3-8-10 意識の無謬性批判、身体の志向性、超越

従来の心理学あるいは思想一般においては —— 意識自体に問題が含まれるというのではなく —— 因果的メカニズムのいずれかに障害があれば、結果として意識にはもたらされないのだから、意識は、あるかないかのどちらかでしかない。意識として成立していれば、問題なく存在し、問題があれば成立しない=存在しない、とされて、存在する意識は、無謬であると考えられてきた。しかし実際には、意識は、その内に疾病の可能性を孕んでいる。疾病は意識全体 (「知覚」) に関わるものでありながら、必ずある側面から (部分的に) 意識を冒すものである。

人間のどんな感覚機能も<精神的>意味をもつと同時に、精神の方もまた必ず生理的基盤を持っている。「意識」(「知覚」の本質) とは、(デカルトが抽象してみせたように) 原初的には<われ惟う>ではなくて<われ能う (できる=運動)>であり、「身体を媒介とした、事物への存在 (事物へ向かう身体図式 (=運動) としての実存である我)」である。(身体の運動は、思惟によって作り出された透明な客観的空間においてあるのではなく) 「自分の身体を動かすとは、その身体を通じて諸物を目指すこと、何の表象も伴わないで (非反省的「地」の側から) その身体に働きかけてくる諸物の促し [地から図になろうとする運動] に対して、身体をして応答させることである」。

「したがって、病理的症例の研究をつうじて、われわれは一つの新しい分析方法 —— 実存的分析というものを認めることができるようになったわけだが、これは経験論と主知主義、説明と反省という古典的な二者択一をのり越えるものである。すなわち、もしも [経験論の言うように] 意識とは心的諸事実の総計でしかないものだったなら、どの障害もそれぞれ専一的なもの [恒常性仮説が言うような一対一対応のもの] となってしまうはずだろう。逆にももしも [主知主義の言うように] 意識とは<表象機能>、純粋な意味 [指示] 能力だったなら、意識は (また意識とともにすべてのものが) 存在するかしないかの何れかではあっても、存在して然る後に存在することを止める、あるいは病気になる、つまり変質してしまう、その何れかであるということはないはずだろう」 (PP 158-159/230)。

「ところが本来は、[実存的分析にしたがって] 意識とは一つの投射活動 [「図-地」関係の構造を作っていく活動] であって、諸対象を自分自身の行為の痕跡として自分のまわりに投下するが、また逆にそれらの諸対象を支えとして他の自発的諸行為へと移行して

ゆくものだということになれば、さまざまの<内容>のすべての欠損が経験の総体に反響してその解体のきっかけをつくること、一切の病的屈曲が意識全体に関わること、けれども一方、疾病はそのつど意識を或る<側面>から冒すもので、それぞれの場合で或る徴候が疾病の臨床像において優位を占めるものとなること、最後に、意識は傷つき得るもので、それ自体のうちに疾病を受ける可能性をもっていること —— こうしたことが同時に了解されるものとなるだろう」 (PP 159/230)。

「意識が或る物についての意識であるのは己れの背後に己れの航跡を残して行くことによつてのみであるそのかぎり、意識の深部にはいつも一つの非人称化作用〔人称的「図」であったものを「地」(非人称的)に変えていく作用およびその逆の作用〕というものがあり、それによつてこそ〔疾病というような〕外部介入の原理も与えられるのだ」 (PP 159-160/231)。

3-8-11 身体は空間のなかに在るのではなく、空間に住み込む

身体は必然に<ここ>に<いま>存在している。<ここ><いま>は一切の空間と時間とを可能的に含みこむ(実際には意識化の範囲における)絶対的な場所である。「私は〔物理的世界として先在する〕空間と時間のなかに存在しているのではないし、それは思惟の対象になるものでもない。私は空間と時間に属しているのであり、私の身体はそれらに張り付き、それらを包摂している。この包摂の広さが私の実存の広さ範囲を決める」。

<身体図式>は、そうした空間、時間をともなつてある。世界のなかでの私の経験としての身体の運動性は、そこから「はじめてあらゆる意味作用の意味が生み出され、表象された空間内にもたらされる」第一次的領域である。

「われわれの身体は、空間や時間に住み込むのである」 (PP 162/235)。

「身体は、必然に<ここに>在ると同時に、また必然に<いま>存在するものだ。身体はけっして<過去>となることはできないのであつて、われわれが健康状態にあつては病気についての生き活きとした追憶を保持することができず、また成人してからはもう幼少期の自分の身体についての追憶を保持することができないとすれば、このようなく記憶作用の欠損>なるものも、ただわれわれの身体の〔必然に〕具えている時間的構造をあらわしているにすぎない。運動の各瞬間にあつて、先行瞬間はすっかり忘失されてしまうのではなく、かえつて現在のなかにいわば嵌め込まれてあるのであり、現在の知覚とは、要するに、たがいに含み合う一連の過去の諸位置を、現在の位置に支えられて再把握するところに成立するものである。けれども、すぐ続いておこる未来の位置もまた現在のなかに含み込まれているのであり、またそれを通じて、ついには運動の終局にまで至る一切の位置もまたそのなかに含み込まれているのである」 (PP 163-164/236)。

「正常な模倣動作にあつては、被験者の左手は直接的に相手方の左手と合致させられ、

被験者の行動は直接的にモデルの行動に附着させられる。被験者はモデルにまで自己を投射または非現実化し、モデルと一体化する。そして座標の変化は、明白にこの実存的な操作のなかに含まれてしまっている。それというのも、正常な被験者はその身体を、単に現に在る位置の系としてだけではなく、さらにまさにそのことによって、他の定向のなかで無限に等価の位置をとり得る開かれた系〔時間的空間的に無限な、言い換えれば客観的世界〕としてもっているからである。われわれがまえに身体図式と名づけておいたものは、まさにこの等価物の系、この直接的にあたえられた不変式のことであって、これによってさまざまな運動任務が、たちどころに変換可能なのである。ということは、身体図式は単に私の身体の経験ではなくてさらに世界のなかでの私の身体の経験でもあること、これこそが言葉による指令に運動的意味をあたえるということ、を物語っている(PP 165/238)。

科学的世界観が想定するような客観的世界・時間空間の中にわれわれは物理的身体を持って存在するのではない。逆に「いま」「ここに」在ることを逃れられないわれわれの「知覚」から「不変式」として「等価の位置を取り得る」「身体図式」を繰り返し更新することが出来る結果として、無限の「時間空間」すなわち「世界」が構成されるのである。さしあたり、発生論的にはそのように考えることのできる時間空間・世界を、科学的思考が「客観的世界」として意味づけし直すのであり、その中で発せられる「言葉による指令」に対し、そもそもそこに生きている「知覚」が「客観的世界」を行動の地として投射し直して意味づけ直し、不変式である「身体図式」をもって指令通りの「運動」を「客観的世界」という新たなその世界でも実現し、そこでの「運動的意味」を実現するのである。

3-8-12 新しい意味作用の運動的獲得としての意味習慣

習慣とは(物理的)自動運動でも、悟性的認識(カテゴリーになった運動)でもない。「習慣とは…世界の媒体としての身体のなかに宿る」ものであり、身体図式の組み換え＝＜一種の昵懇知〔熟知され身体化・地化された知〕＞である。すなわち、それが「できる」ようになったときの「知覚」の変化、およびその「知覚」とそれ以降の「知覚」がそれを非反省的次元で「地」として沈殿させ関連付け(＝意味づけ)、その運動を「繰り返しできるようになる」ものとして非反省的に「了解」すること、である。「習慣とは、新しい道具〔「それができるようになった知覚＝身体」＝「一種の昵懇知」〕を自分に付加することによって〔自分という〕世界内存在を膨張させること、ないしは実存の在り方を変えること、の能力、の表現〔「知覚」としての実現〕である」。

「身体」とは、他の一切の表出空間の根源としての「一つの表出空間」(「知覚」それ自体が図として成立する地＝地平)であり、そのような「身体」が「一つのあたらしい意味づけ〔あたらしい「知覚」との関連〕によって浸透されたとき、〔言い換えれば〕一つの新しい意味の核〔最初の新しい「知覚」〕を同化した時、身体が了解した、習慣が獲得された、と言われるのである」。

「習慣」化の理論は、文字通り学習理論と考えることができる。ただし、「習慣」（としての「知覚」群）を喪失すれば、それ以降の「知覚」は、一定の「知覚」との意味づけ＝関連付けを喪うことになる、そう考えられる理論である。それゆえ、「正常－異常」の線引きに誤って用いられてきた理論であることには注意が必要である。

「ところで、身体とはあきらかに〔物理的物質的なものなどではなく〕一つの表出空間である。たとえば、私が一つの対象を手にとろうとすると、それだけでも私のいままで思惟していたわけでもない空間上の一点において、私の手というこの把握力がその対象の方へと動き出す。…

しかしながら、われわれの身体は、単に他の一切の表出空間とならぶ一表出空間にとどまるものではない。そのようなものとしては、構成された身体でしかない。身体はむしろ他の一切の表出空間の根源であり、表出の運動そのものであり、それによって初めて意味が一つの場所をあたえられて外部に投射され、意味がわれわれの手もとに、われわれの眼下に物として存在しはじめるようになるのである」（PP 171-/245）。

「身体とは、世界をもつためのわれわれの一般的な手段である。或る場合には、身体は生命保存に必要な所作だけに限られ、それと連関して、われわれのまわりに一つの生物学的世界を措定する。が或る場合には、それはこの最初の所作のうえに働きかけて、その本来の意味から比喩的な意味へと移行し、その最初の所作を通じて一つの新しい意味の核を表示する。ダンスのような運動習慣の場合がこれに当たる。最後に或る場合には、めざされた意味が身体の自然的手段とはもはや相覆わなくなってしまうこともあり、この場合には身体は、自分のために一つの道具を構成せねばならなくなり、自分のまわりに一つの文化的世界を投射する」（PP 171/245-246）。

「知覚」が「図」として成立する「地」としての「身体」から意味世界が投射される。初次的にはそれは「生命保存に必要な所作だけに限られ」「生物学的世界」が措定される。次にそれを起点として、「この最初の所作のうえに働きかけて、その本来の意味から比喩的な意味へと移行し、その最初の所作を通じて一つの新しい意味の核」が表示される。すなわち「学習」により新たな「行動」が可能化され、「図」化されたとき、新たに可能化したその「比喩的な意味」「新しい意味」に対し、その行動がこれまでの行動に代わって「地」として沈殿され、新しい意味の「核」の役割を果たすことになるのである。

「身体」は、「知覚」の「地」であることを通じて、このように「知覚」をとりまく世界を形成し、相互に関連させる、そうメルロ＝ポンティは考えるのである。

3-9 IV 自己の身体の総合

3-9-1 空間性と身体性、メルロ＝ポンティの存在概念

デカルト・カントの主知主義哲学が存在の知覚を空間の知覚のうちに解明したが、メルロ＝ポンティが解明して見せるように、本来はその逆で、空間の根拠が存在する身体の開の可能性から導かれるのである。始源的空間性とは「身体の身体的存在の開であり、身体が自己を身体として実現するその実現の仕方」のことである。

「身体の空間性を通じて、われわれはもっと一般化し得るような諸帰結にまで導かれてきた。すなわち、われわれははじめて、自己の身体に関連して、一切の知覚物に対して妥当する事柄 —— 空間の知覚と物の知覚、物の空間性とその物としての存在とは二つの別の問題ではないということを確認するのである。」 (PP 173/247)

「すなわち、この〔デカルトやカントの主知主義的〕哲学伝統もまた、空間的諸規定をもって対象の本質となし、世界のどの部分よりも外の部分 (*partes extra partes*) という存在、すなわち空間的拡がりのなかに、即自存在の唯一の可能な意味を示したのである。けれども、この哲学伝統が対象の知覚を空間の知覚でもって解明したのに対して、自己の身体を経験の方は、逆に空間の根拠を存在のなかに求めることをわれわれに教えている」 (PP 173/247)。

「経験は、身体が結局はそのなかに座を占めるようになる客観的な空間の下に、さらに始元的な空間性を啓示してみせ、この空間性は身体が存在そのものと合一しており、客観的空間性も実はこの空間性の外皮にすぎないことを示してくれているのだ」 (PP 173/247)。

3-9-2 身体の統一性の比喩としての芸術作品の統一性

身体の統一性は諸要素の寄せ集め（経験論）でも、一法則（カテゴリー）のもとへの多様の包摂（主知主義）でもない。それは、各要素が互いに含みあいの構造を持った特殊な統一様式、いわば芸術作品の統一性 —— 「そこでは表現と表現されるものとを区別することはできないような存在、直接的な接触による以外にはその意味を手に入れることはできぬような存在、現にあるその時間的・空間的位置を離れないでその意味するところを投射するような存在」 —— である。

（メルロ＝ポンティはいわゆる「後期」においても頻繁に芸術論に言及するが、そのきっかけは、この『知覚の現象学』における身体論における比喩的用法であることは十分明記されるべきである）

「してみると、われわれの身体の諸部分間の連結や、われわれの視覚的経験と触感的経験の連結は、〔経験論者の言うように〕少しずつ積み重ねられて実現されてゆくというものではない。＜触覚の所与＞を＜視覚の言語＞に翻訳するとか、あるいはその逆とかといったものではなく、〔同様〕自分の身体の諸部分を一つずつよせ集めるといったものでは

ない。むしろ、そうした翻訳やよせ集めは、私において一挙におこなわれてしまうものであり、それが私の身体そのものなのである。だとすれば、〔今度は主知主義者の言うように〕、われわれは一つの立方体の一切の可能な側面図をその幾何学的法則から発して前もって知っているように、同様、自分の身体をもその構成法則によって知覚している、ということになるのだろうか。ところが、いまはまだ外面的対象については何も語らないにしても、自己の身体がわれわれに教えるところは、一つの法則のもとへの包摂とは異なる或る統一様式なのである。すなわち、外面的対象が私のまえに在って、その系統立った変分が観察できるようになっている〔例えば立方体を手の上でぐりと回転させると規則正しくそれぞれの側面が見え隠れする〕場合には、その外面的対象は、〔そのようなことをわざわざしなくとも〕心のなかでその諸要素をざっと見渡してみることのできるような具合になっており、少なくとも最初の接近によって〔最初そのように手に取った時に〕、その諸要素の変分法則として規定できるものとなっている。ところが私は、私の身体の前にはいるのではなく〔コギトのような超越論的視点として立方体を超視点的に眺めたというのではなく〕、私の身体の内にはいるのであり、あるいはむしろ、私は私の身体であるのである」(PP 175/249-250)。

客観的世界観を前提とする科学が「五官」というように区別してみせた身体感覚は、その立場からは、それぞれを一個の対象の上に重ねる説明が困難であるが——例えば視覚上の「物」が見える場所に触覚的感覚を重ねあわせることがどのように根拠づけられるのか——本来の「知覚」から出発して世界の成り立ちを構成する現象学的立場からは、それぞれはそもそも一体のものとして経験されるのであり、むしろそこから「触覚の所与」「視覚の言語」が分かたれるのであり、いっきよに見てとられる「立方体」が「作図」を可能にし、その「変分則」「変換法則」を連想させるのである。

「われわれは自分の身体の諸部門間の関係と、視覚的身体と触覚的身体との相関とを、単に傍観しているのではない。むしろわれわれ自身が、これらの腕や脚を統合しているところのもの、同時にそれらを見てもいれば触知もしているところのものなのだ。…ここでは、<視覚的所与>はただその触覚的意味を通じてのみあらわれるし、触覚的所与はただその視覚的意味を通じてのみあらわれる。また、各局部的運動はただ包括的な位置を背景〔地〕にしてのみあらわれるし、各身体事象は、それを啓示する<分析者>がどのようなものであれ〔どのような分析的視点に立とうと〕、一つの〔統一的な〕意味的な背景のうえにのみあらわれるのであり、その背景のうえでは、身体事象の最も遠い微かな反響さえも〔まだその意味は自分にも不明でも〕少なくとも指示されるし、感官相互間の等価の可能性も、直接的に提供されているのである。私の手の<触覚的諸感覚>を結合し、さらにそれらを同じ手の視覚的知覚にも身体の他の諸部門の知覚にも結びつけるものは、私の手の所作〔動き〕の或るスタイルであり、これはこれでまた私の指の運動〔動き〕の或る

スタイルを指示し、他方では私の身体の或る姿勢にも寄与するのである。してみると、身体が比較され得るのは、物理的対象に対してではなく、むしろ芸術作品に対してだ、ということになる」(PP 175-176/250-251)。

「一篇の小説、一篇の詩、一幅の絵画、一曲の音楽は、それぞれ不可分の個体であり、そこでは表現と表現されるものとを区別することのできないような存在、直接的な接触による以外にはその意味を手に入れることはできぬような存在、現に在るその時間的・空間的位置を離れないでその意味するところを放射するような存在である。われわれの身体が芸術作品と比較し得るといふのは、そういう意味においてである」(PP 177/252)。

3-9-3 世界の獲得としての知覚習慣、図の地化としての身体への沈澱、習慣

「どんな習慣も同時に運動的でも知覚的でもある」。「運動」の分析は「実存の拡張」「習慣」化に通じ、「世界の獲得としての知覚〔の〕習慣〔化〕」の分析を意味する。子どもが色を知覚しうるようになるとは「視覚のある様式、自己の身体の新しい使用法を獲得することであり、身体図式を豊かにし再組織することである」(ここではメルロ＝ポンティは触れていないが、後の箇所、色の知覚には言葉(の知覚)が関与することを検討している)。

「さきに運動習慣が身体空間の特殊な性質を明らかにするのを見たが、それと同様にここでは、習慣一般が自己の身体の一般的綜合を了解させてくれるのが見られる。…ほんとうを言えば、どんな習慣も同時に運動的でもあれば知覚的でもあるのであって、それというのも、習慣は既述したように、はっきりとした知覚〔図化された＝意識的運動〕と実際の運動との中間状態にあって、同時にわれわれの視野と行動野とを区劃しているあの根本的な機能にこそ根ざしているものなのだから」(PP 177/253)。

「習慣」化した「運動」とは意識しないでもできるようになった運動のことである。例えば「ピアノを弾く」ことは、最初譜面を見ながら運指を学び、進んで、目をつぶっても曲を演奏できるようになる。科学主義的に区別して説明すれば「視覚的刺激(譜面)」と「行動野」における「運指(身体運動)」との連合を通じての「運指(身体運動)」の「習慣」の獲得、「視覚的刺激(譜面)」からの切り離し、というように作文される事態が、実際には無論身体上で一体として起こるのである。

「われわれが先に運動習慣の一例として挙げておいた、杖による対象の探索は、同時にまた知覚習慣の一例でもある。…ところが習慣とは、手にたいする杖の圧力を杖の或る位置の認識として、さらに杖の位置の方を外面的対象の標識として解釈するところにはじめて成立するものではないのであって、それというのも、習慣とはまさにそんな手間をか

けることをわれわれに省かせてくれるものなのだから。手への圧力と杖とはもはや所与と
いったものではなくなっている。杖はもはや盲人の知覚する対象ではなくて、盲人がそれ
でもって知覚する道具である。それは身体の附属物であり、身体綜合の延長なのである。
それと相関して、外面的対象の方もまた、一連の展望の実測図または不変量といったもの
ではなく、杖がわれわれを導いてゆく目標となる物体、知覚的明証にしたがって展望を己
れの指標でなく様相としているような物体なのである」 (PP 177-178/253-254)。

「眼が物から獲得するところは、眼が物に問いかける仕方、眼が物のうえを滑ってゆく
かそこに停滞するかというその仕方によって、多かったり少なかったりするものだ。色が
見られるようになるとは、視覚の或る様式、自己の身体の新しい使用法を獲得すること
であり、身体図式を豊かにし再組織することである」 (PP 179/254-255)。

「色が見られる」とは、ある「知覚」に新たな意味を付与して独立させることである。
というのも、自然に存在するのは「色の波長の無限のグラデーション」であって、「色」
という一定の纏まりが存在するのではないからである。ある波長のグラデーションを一定
区間で区切って、それに「色」(「色名」)という形態(ゲシュタルト)を与えるという
ことは、それを有意味とする一定の行動とセットで行われる、世界の意味の新しい獲得、
「自己の身体の新しい使用法の獲得」、「身体図式を豊かにし再組織する」自身の世界の
拡張、に他ならない。

「時として、いくつかの意味の新たな結び目が形成されることがある。すなわち、われ
われの以前の運動が一つの新しい運動実体へと統合され、最初の視覚的所与が一つの新し
い感官的実体へと統合され、われわれの自然的能力が突然一つのより豊かな意味と合体す
るのであって、この意味は、いままではまだわれわれの知覚的または実践的領野のなかに
〔まだ図化されずにただ〕指示されていただけのものであり、或る欠如〔意味の空隙〕に
よってのみわれわれの経験のなかに告知されていたものであり、このものの到来によっ
てはじめて突如われわれの均衡が再組織され、われわれの手さぐりだった期待が充たされる
のである」 (PP 179/255)。

3-10 V 性的存在としての身体

「知覚」が初めて世界を自分にとって存在するようにさせる、その始元的機能を解明す
る知覚の現象学は、第一部として、「知覚」の場(地)である「身体」を記述してきた。
だが世界の中で受肉した身体——例えば「身体」の「視覚」が「色をみること」とし
て「色の知覚」として「世界の知覚」として現れること——を主体として、その世界
との関係を取りだそうとすると、しかし、すぐさまそれは即自と対自との対立関係〔客観
的世界観への転換＝知覚の詐術〕を惹きださずにはおかない。故に、その虚構性を際立た

せ、始源の「知覚」における、濃密な感情的絆で世界の中に身体がく巻き込まれてしまっている実相を逃さず記述するために、特徴的瞬間としての〈性〉の場が取り上げられる。

「ところが、われわれが空間とか知覚物とかに〔普通・日常的に〕向っているかぎり、〔世界のなかに〕受肉した主体とその世界との関係を掘り起こしてやることはなかなか困難なことであって、それというもの、こうした関係が認識論的主観とその対象との純粋な交渉といったもの〔この世界は自分が存在するから存在すると思ひ込む常識、その精緻化としての客観的世界像、すなわち科学的分析視点〕に、おのずから転化してしまうからである〔「知覚の詐術」〕。実際、自然的世界は〔実際の〕私に対する存在とはかけ離れたかたちで、即自的存在としてあらわれるようになるし、主体を自然的世界へと開かせる超越の作用も〔理念的世界へと〕己れをもちあげ〔われを忘れ〕、かくしてわれわれは、存在するのに知覚される必要のない〔即自的〕自然という〔「理性的な」〕ものを相手にすることになるのだ」（PP 180/256）。

「空間」や「物」との関わり、それらが私にとって現われてくるありよう、について考えることは、日常的にも、それらと距離を置き、私から切り離して、それを独立の対象、或いは人として考察する、というスタイルになる——その限り、「認識論的主観とその対象との純粋な交渉といったもの」すなわち理性的な客観科学的考察と同じスタイルに「おのずと転化」してしまい（「知覚の詐術」）、情動もまた顧みられないようになる——。「空間」や「物」は私から独立し、もはや私の在り方そのものには影響を与えず、私との実際のかかわりは程遠いものとして、考察が展開されてしまう。

然るに、発生論的現象学的に考えたとき、事の順序は逆であって——客観的世界に布置されている物質的物や人に、時に感情をもって接する、というのではなく——情動をもって出会った人、手に取る物、から世界は最初に構成されるのであり、時とともにその情動が後景に移っていくことで人一般、物一般が構成されるのである。その意味で、私と濃密に関わっている「感情的環境」「情動的世界」のなかに在る「対象」「物」「人」「空間」が先ず考察されねばならないのだし、性的世界が解明の対象とされるのは、その意味においてである。

「してみれば、もしもわれわれがわれわれにとっての存在というものの発生を明らかにしたいと思うならば、結局のところ、明らかに自分たちにとってだけ意味、現実性を持つわれわれの経験である部門を、つまりはわれわれの感情的環界というものを考察しなければならない。そこで或る対象なり存在者なりが欲望なり愛情とかを通じてわれわれにとって存在するようになるのはどのようにしてであるか、それを観察するように努めるならば、そのことによってわれわれは、やがて対象一般や存在者一般が存在し得るのはどのようにしてであるかを、よりよく了解するようになるだろう。」（PP 180/256）

「欲望」や「愛情」といった感情を通して説明される、私にとってつながりを強く意識される「対象」や「存在者」との関わりを第一に考えることで、その一般化された形での「対象」「存在者」一般の「知覚」の実相が捉えられるとメルロ＝ポンティは考える。

3-10-1 シュナイダー症例：性、＜表象＞と反射との混合説批判、志向性としての性、性的状況における存在

シュナイダーの性的衰弱は、表象能力、性的反射、快感の純粹状態の欠如というふうに科学的に説明されるものではなく、性生活全体のある変質、「己の前に性的世界を（抽象的世界同様）投企して、自分を色情的（運動）状況に置く能力」の欠如による。「色情的知覚とは、〔主知主義的心理学が考えるような〕コギターツム〔複数形〕を指向するコギターチオ〔前人称的思惟〕ではない。色情的知覚は身体を通じて他人の身体を志向するのであり、意識のなかではなく世界の中で己を形成するのである」。それは実存的な指向弓（感性・知性・運動性（とされてきた三知覚）の連合）を形成する。

「ふつう情動（*affectivité*）というものは、それ自体としては了解されず、ただわれわれの身体組織によって説明され得るだけの、己れのうちに閉塞した快苦などの感情的諸状態の寄せ集めだと解されている。人間ではそれが「知性によって滲透されて」いることが認められているにしても、そのことの意味は、人間では単なる表象（*représentation*）が観念連合とか条件反射とかの法則によって、快苦の自然的刺戟にとって代わることができること、こうした代置によって、自然的にはわれわれに何の痛痒もあたえない状況にも快苦の感情が附着するようになること、転位に転位を重ねて二次的あるいは三次的な価値が構成されるようになり、これらの価値はわれわれの自然的な快苦とはもはやあからさまな関係をもたぬものであること——こうしたことにすぎまい。〔この考えによると〕、客観的世界が＜要素的な＞感情的諸状態の鍵盤上で直接に演奏することはますます少なくなり、代って価値だけが快苦の永続的な可能性として残ることとなる。問題は快苦の〔直接的な〕体験のなかにはなく、これについては何も言うべきことはないのだから、主観はその表象能力によって規定されるようになり、情動は意識の根源的な様相としては認められなくなる」（PP 180-181/257）。

「ところで、もしもこんな考え方が正しいものなら、性（*sexualité*）の一切の衰弱は、いくつかの表象の消失か、それとも快感の衰退かに帰着することになるはずだろう」（PP 181/257）。

「こうした〔シュナイダーに観られた〕性的無気力を説明するのに、さきに見た運動の主動権喪失の場合とおなじように、視覚表象の消滅をもってすることが果たして可能だろうか。ところが、性行為の触覚表象が全然ないと主張することは困難だろうし、したがって、シュナイダーにあって視覚表象のみならず触覚刺戟までもが、なぜその性的意味の多

くを失ってしまったのかを、やはり了解する必要が残るであろう。ここで視覚的ならびに触覚的表象の全般的衰弱なるものを想定しようとしたところで、こうしたまったく形式的な欠損が性の領域でとる具体的相貌を記述する必要は、依然として残るであろう」（PP 181/258）。

「病理学は、自動運動と表象〔意識化された運動を形作る〕との中間に、一つの生活的な地帯〔経験が沈殿して地として投射されうる世界〕のあることを明らかにしているのであって、ここでこそさきに見たように、患者の運動的ならびに知覚の可能性も、さらにはその知的可能性さえもつくり上げられると同時に、またここでこそその性的可能性もつくり上げられるのである」（PP 182/258）。

「シュナイダーにおいて変質しているものは、色情的な知覚とか経験とかの構造そのものである。正常人にあっては、身体は単純に任意の一物体として知覚されるようなことはなく、こうした客観的知覚さえも、より陰微な一つの知覚によって滲透されている。すなわち、目に見える身体も、厳密に個性的な一つの性的図式によって下から支えられ、この図式が発情帯を強勢し、或る性的表情を描き出し、あの感情的全体性へと統合される男性としての身体それ自体のさまざまな所作を喚起するのである」（PP 182/259）。

「つまり〔シュナイダーの場合〕、知覚が時間的にも空間的にも、その色情的構造を消失してしまったわけである。病人にあって消滅したものは、己れのまに性的世界を投企して、自分を色情的状況のなかに置く能力であり、換言すれば、色情的状況が始まったときこれを維持するなり、あるいはこれを継続して行って遂に堪能するにいたるような能力なのである。そもそも堪能するという言葉自体が、彼にとってはもはや何の意味ももたなくなっているのであり、それというのにも彼には、運動や状態の環を喚起してそれらを <形態化し>、それらのうちに己れの実現を見いだすような性的志向とか性的主動力とかが、欠けてしまっているからである」（PP 182/259）。

見られる通り、性的衰弱を示すシュナイダーの原因と考えられるのは —— 常識的に考えられているように本能的能力の失調ではなく、その逆で —— 先に解明した、指示された運動が出来なかった時と同様、「己れのまに性的世界を投企〔投射〕して、自分を色情的状況の〔地〕なかに置く能力」、その上で自身の性的運動を「図化」する能力である。つまり、「性的世界」は —— 「動物的」な「自動運動」の世界の側にあるのではなく —— 「客観的世界」や「文化的世界」「精神的世界」の側にあるのであり、学習して習慣化されなければならないその構造は、「精神文化的世界」と共通、あるいは「精神文化的世界」の本質の一部、といってもいい構造を持つ。

「ここに看取できるものは、〔文字通りの〕客観的知覚とは様相を別にする一つの〔別の〕知覚、知的意味作用とは種類を別にする一つの〔別の〕意味作用、純粹に〔客観的な〕

<或るものについての意味> [など] ではないような一つの志向性なのだ。色情的知覚とは、コギターツム〔思惟されたもの〕を志向するコギタチオ〔前人称的思惟〕ではない。色情的知覚は、身体をつうじて他人の身体を志向するのであり、意識のなかではなく世界のなかで己れを形成するのである。或る光景が私にとって性的な意味をもって来るのは、それが私に漠然とにしろ性的器官または快楽の状態に何らかの関係のあるものとして表象される場合ではなく、むしろ、あたえられた諸刺激を一つの色情的状況へと縫い合せ、それに性的行為を調整することがいつもできるようなあの力としての身体にたいして、その光景が存在するようになる場合である」 (PP 183/260)。

「性というものは、長いあいだ身体的機能の型だと思われてきたものだが、そのような性であっても、われわれは末梢の自動運動に関わっているのではなくて、実存の一般的運動にしたがい、それとともに彎曲する、一つの志向性に関わっているのである」 (PP 183/260)。

3-10-2 精神分析学、実存的精神分析は<唯心論>への還帰ではない

性は独立の環（反応系）ではなく、実存全体の一表現（状態）である。その点から、知覚の現象学的分析は精神分析学と合体する。精神分析学は（生を全体的に性に還元したとする誤解とは逆に）性を実存（生全体）の表現と見たのだからである。

（言葉の学である）精神分析学と合流したからといって現象学は、性の生理的・生物学的意味を奪う、唯心論に還帰するというのではない。性が生全体を<表現する>という意味が精査されなければならない。

「したがって、性は一つの自立した環ではない。それは認識的ならびに実践的存在の全体と内面的に結合しており、これら三つの行動部門は、ただ一つの典型的な構造を表示し、相互的な表現関係のうち在るわけである。こうして、われわれは、ここで精神分析学（psychanalyse）の最も変わらず支持され続けている成果を共有する。すなわち、フロイトの原理上の宣言がどのようなものであったにせよ、事実のうえで精神分析学的研究が到達したところは、人間を性的下部構造によって説明するというのではなくて、性の〔今の〕諸関係や諸態度のなかにも以前には意識的だだと思われている諸関係や諸態度を見いだすということであり、精神分析学の意味とは、心理学を生理学的とするところではなくて、<純粋に身体的な>ものと思われていた機能のなかに一つの弁証法的運動を見だし、性を人間存在〔全体〕のうち在るうちに再統合するところに在ったのである」 (PP 184-/261-262)。

メルロ＝ポンティによれば、精神分析学の成果は心理学を生理学に還元した身体論であったとされている処にあるのではなくて、性的行動を通じて記述される身体性が、過去の意識のうちの諸関係や諸態度の沈澱に意味づけられていることを明らかにしたことにある。つまり、人間の全生活が性という一つの特殊な関係性（環）に押し込められるのではなく、

逆に始源の人間の諸関係や諸態度の全ての源泉だった情動的関係から人間の全生活が派生し、今なお決定づけられていることを、精神分析学は明らかにした、ということである。その意味で、発生的現象学は精神分析学と一体となる。

「あらゆる神経症の起源には、性的な症状というものがあるが、しかしこの症状は、うまく解読すれば、或る人生態度全体を、たとえば征服的態度とか逃避的態度とかを象徴しているものだ。生活の一般的形式の仕上げと考えられた性生活の歴史のなかには、一切の心理的動機が滑り込み得るものであって、それというのも、ここには独立した二つの因果性間の干渉などもはや存在しないからであり、性器的な生活も当人の生活全体のなかに噛み合わされてしまっているからである。こうして問題は、人間生活が果たして性のうえに立脚しているかどうかを知ることではなくて、むしろ、性というものによって何を考えているかを知ることである。精神分析学は、思考の二重の運動をあらわしている。すなわち、それは一方では生活の下部構造としての性を力説するが、他方では、性の観念をくふくらませ>て、ついにはそのなかに実存全体を統合するにまで至っている」(PP 185/262-263)。

「人間を性的下部構造によって説明する」ということではなく、逆に、身体論的なものと思われてきた性のなかに人間の「意識的な諸関係や諸態度」を見いだしたところにフロイトの発見があったのであり、「精神分析学の意味」とは、心理学を生理学的とするところにはなくて、<純粹に身体的な>もの、身体論的と思われていた性の意味を、逆に過去の「人間の諸関係や諸態度」に基づき、性を現在に至る人間存在全体の行動世界の原型として改めて再統合する可能性を拓いた点に在った。

かくて、先に確認しておいた通り、シュナイダーの性的衰弱の原因は、客観的運動世界の投射の失調と同様、文化的精神的世界の投射の失調、すなわち人間的世界全体の構造化の失調、ということが、その点からも確認できるのである。

「最後に、たったいま語っておいたように、生物学的実存は人間の実存のなかに噛み合わされており、後者固有のリズムと、けっして無関係には存在しないものだ。だが、それにもかかわらず<生きること>(leben)は、そこから出発してはじめてしかじかの世界を<体験すること>(erleben)も可能となるような、一つの始元的な作用なのであり、われわれは知覚したり〔他物との〕関係の生活に入るまえにまずもって栄養をとり呼吸をせねばならず、さらに人間関係の生活に入るまえに視覚によって色彩や光にたいし、聴覚によって音にたいし、性によって他者の身体にたいして存在するのでなければならぬ、とこういまや附言せねばならぬであろう。してみれば、視覚や聴覚や性や身体は、人格的実存の単なる通過点、単なる道具または表示といったものにとどまるものではない。むしろ、人格的実存自身がみずからのうちに、そうしたものの無名の所与としての存在をとり込み、とり集めているのである」(PP 186/264)。

繰り返しておけば、「視覚」や「聴覚」は、色彩的グラデーションや波長的グラデーションの中に「意識」の側から一定の区切りを入れ、自身の新たな行動と結び付けて一つの「意味」を創り出す、能動的な世界への始源の関係づけである。そのような身体性や、さらにその上にまた世界を拡大する能動的関係付けとして築かれる営みが性的・情動的関係なのであった。精神分析学ならびに性的関係に注目する知覚の現象学は、その出自を忘れて、派生態である客観的世界の物質的關係性の中で、特殊な環を構成するだけのものと考えられてきた性的關係性の規定を根本的に見直して、人間の世界との關係の始源の姿を浮き彫りにすることを可能にできると考えるのである。

「身体と精神との交流が了解される環境としての実存へと還帰することは、何も〔生理的器官との關係を排して〕〈意識〉とか〈精神〉とか〔のみ〕に還帰することではなく、〔それゆえ〕実存的精神分析 (la psychanalyste existentielle) は、唯心論の復興に口実をあたえるものであってはならない。このことをわれわれは、〈表現〉とか〈意味〉とかの觀念を精密化することによって、よりよく理解するであろう。すなわち、これらの觀念は、もともと構成された言語や思惟の世界に属するものでありながら、われわれはいままでこれらが無批判的に身体〔物質的機構〕と心的機能との關係に適用してきたので、いま逆に身体の經驗〔器官的刺戟の感受の問題〕を通じて、われわれはこれらを訂正することを学ばねばならぬわけである」 (PP 187/265)。

3-10-3 性は実存を実現する、実存の表現としての性

性が実存全体を表現するといっても、常識的に理解してはならず、「表現されるものが表現とは別に存在することはなく、標識 (目印) 自体がその意味を外部に誘導するのである」「標識は、単にその意味を支持するだけにとどまらず、かえって意味によって住まれ、ある意味では自ら意味するところのものなのである」。メルロ＝ポンティが言いたいのは、性は、それ以上の意味を遡りようのない始源の人間の世界關係である、ということである。

『知覚の現象学』で言われている「意味する」とは、「知覚」 (意味する知覚＝標識) から「知覚」 (意味される知覚) への指示關係として考えられているが、ここでは性は意味の総体が指示する究極の「知覚」場面と考えられていて、もはやそれが何かを意味することはない始源の「知覚」のことをさす。メルロ＝ポンティの場合、それはしかし、生物的＝本能的極ではなく、言語によって投企された (即ち対自－対他關係による意味の蓄積沈澱を含む「精神」的) 極と考えられている (精神的極として通常日常的には文化的に隠蔽・抑圧されている)。

意味するものと意味されるものとが一つに合体する特異な意味論・表現論は、性の場面だけでなく生全体の (次章言語論の根底も形成する) メルロ＝ポンティの知覚の現象学に

とって最も本質的なものである。性にあつて身体（非反省的なもの側）は実存を表現する（図化する）と同時に、実存自体が身体（非反省的なもの・物質的なもの側）のなかに埋没し（沈澱・地化し）、受肉し、自己を実現 —— 無意識（地）を含む自己（図）として形成、完成 —— する。意識と物との、対自（反省的な知覚として対他を含む）と即自（非反省的なもの）との相互浸透の姿こそ、人間実存の本来的なありかたである。

ヒステリーや抑圧に見られる「形而上学的」 —— ここでは（非反省的なものとしての）身体的の意味。故に本人に自覚がない —— 猫かぶり（狐つきの症状）は、こうした実存の身体への埋没のメカニズムをよく表している。

「母親から恋する青年との再会を禁じられた或る少女が、食欲もなくし、ついには話すこともできなくなってしまった。この少女にあつては、すでに幼年期に、或る地震にひきつづいて最初の失声症（*aphonie*）の表示がみとめられ、その後、或る激しい恐怖にひきつづいてまたもや同じ失声症のぶりかえしがみとめられた。厳密にフロイト的な解釈だったら、この場合、性の発展の口唇期段階をひき合いに出してくるところであろう。けれども、口に＜固着＞しているものは、単に〔フロイトの言うような〕性的実存だけではなく、もっと一般的に、言葉を媒質としている他者との諸関係全体なのだ。情動がこの場合とくに失声症となって表示されたとすれば、それは言葉というものが、身体のあらゆる機能のうちで最も緊密に、共同の実存 —— …共存（*coexistence*）なるものに結びついているからである。したがって、失声症は共存の拒否を表わしているわけであり、それはあたかも、他の患者たちにあつて、ヒステリー症痙攣発作が状況からの逃避手段となっているのと相等しい」（PP 187/265-266）。

「失声症」という身体的現象の解明は、その原因が「他者との諸関係全体」「共同の実存」の拒否にあると明らかにしている、そうメルロ＝ポンティは考える。このことは、すなわちメルロ＝ポンティの「知覚」の現象学が、身体論でありながら、「身体」の実相が「他者との諸関係全体」「共同の実存」の全体に開かれてあること、「知覚」の現象学が、身体論として、身体論としての精神分析学と連続し、その双方が身体論を通じて非身体的な始源の世界・「他者との諸関係全体」から「知覚」の「身体性」が形成されてくることを解明するものであることを明かしている。

従つて、現にある「身体性」と「意識」の個人内面的関係から —— 例えば「意識」の「^{リビドー}意欲」などによって（フロイト） —— 症例が説明され得るものなどでは到底ないのであつて、身体的症例が意味しているものは、非身体的な、始原的諸関係の全体、すなわち「他者との諸関係全体」に関わる「拒否」なのである（先回りしていえば、「ソルボヌ講義」で評価されているラカンのフロイト批判と重なる）。

付言しておけば、メルロ＝ポンティが強調するのは身体的な始原的諸関係が決して「癒合的關係」「合一」としての「われわれ」、などにあるのではなくて —— 生理学的・

物質的身体レベルではそのように言いうる段階があるとしても、それは『行動の構造』段階の問題であって、ここ『知覚の現象学』の「知覚」レベルは、それ以上の「構造」である「知覚」の困難な内的解明が行われているのであることは、忘れられてはならないだろう——個々の「知覚」がむしろ「他者との諸関係」によって具体的に傷つけられる実例に注目する「精神分析学」であることはもっと注意されてよいだろう。精神病理学への興味関心といった話では勿論なく人間の生全体の問題として他者関係の具体が問われているのであり、「序文」でいわれていたように、フッサール（ハイデガー）現象学のように、それを抽象的に理論で済ませるわけにはいかない、というのがメルロ＝ポンティの現象学である。

「同様に、失声症も意欲されたものだとは言うことができない。けだし、意欲というものは幾つかの可能性の領野を想定していて、そのなかの一つを選択するというふうのものであって、たとえばここにピエールがいるというとき、私は彼に話しかけることもできれば、話しかけないでいることもできる、といった具合である。これに反して、もし私が失声症におちいると、ピエールは私が話しかけを希うにせよ拒否するにせよ、およそ対話者としてはもはや私にとって存在しないのであり、〔対話の〕諸可能性の全領野〔実存全体〕が崩潰し、私は＜沈黙＞というような、意思伝達と意味作用とのあの〔特殊な〕様式からさえも引き離されるのである」（PP 189-190/269）。

「しかしながら、睡眠者や病人に真なる世界への還帰を可能にするものは、やはり感覚器官とか言語とかの、非人称的な機能〔身体性〕でしかない。われわれはいつも覚醒や健康の状態に身を入れたままであるちょうどそのかぎりだけで、睡眠や疾病にたいして自由を保っており、われわれの自由は、われわれの状況内存在〔すなわち身体性〕のうえに支えられ、それ自身一つの〔限定された〕状況である。睡眠、覚醒、疾病、健康は、意識または意志の＜生の志向の歩み＞が作り出す様態ではない。失声症は単に語ることの拒否を、不食症（anorexie）は単に生きることの拒否を、それぞれ表しているだけのものではない。それらがそれぞれ表しているこうした他者の拒否、こうした未来の拒否は、＜内面的諸現象＞の移行的本性からもぎ離されて、一般化され完成されて、ついに事実的状況〔実存全体の表現〕となったものなのである」（PP 191/271）。

精神分析学の成果を基に、メルロ＝ポンティは、身体（性）が人間的諸関係に意味づけられること、すなわち「身体」が、物質的なものと人間関係との「変容」の装置であること、を導き出す。心身性の症例は、人間的諸関係が物質的に変容した状態を表わし、逆に言えば物質としての身体性は人間的諸関係の変容（物象化）である。

「身体の役割は、以上のような変容を確保することである。つまり、身体は観念を物に、私の睡眠の物真似を本当の睡眠に転化するわけだ。身体が実存を象徴することができる

すれば、それは身体が実存を実現し、その現実態となるからである。身体は実存の収縮と膨張という二重運動を補佐する。実際、一方では身体は、私の実存が自分自身を〔身体のうち〕に〕 放下し、自分を無名で受動的なもの〔身体〕とし、何か一つのスコラ学の中に自分を固定する〔「受肉する」〕ための可能性である」（PP 191-192/272）。

「正常者にあっても、しかも彼が相互人間的な状況の中に入り込んでいる場合ですらも、主体は身体をもっているかぎり、そのつどその状況から身をもぎ放つ能力をもっているのだ。私が世界のなかで生活し、自分の計画、自分の職業、自分の友人たち、自分の思い出の身近さに在るちょうどそのときにさえも、私は目を塞ぎ、体を伸ばし、鼓動する血管に耳を傾け、或る快樂なり苦痛なりに溶け入り、私の人格的な生活を下から支えるあの無名な生活のなかに閉じこもることだってできるわけである。けれども、私の身体は、世界に対して身を閉ざすことができるからこそまた同時に、世界へと私を開き、そこに私を状況づける当のものでもあるのだ。まるで河の氷が溶けるように、他者や世界へと向かう実存の運動が、ふたたびもり返して来ることもできるのである」（PP 192/272-273）。

「私は完全に世界のなかの一物体になり切ることはけっしてなく、私には、物のような存在の充実性はいつも欠けている。私自身の実体は内面的なものによって私から逃れてゆき、いつも何らかの志向の糸が描き出されているのだ。身体的実存は、それが<感覚器官>というものを身につけているかぎりでは、けっして自己自身に安らってしまうことはなく〔外界と繋がれており〕、いつも一つの能動的な虚無〔虚無化作用〕によって苦しめられている。それはたえず生きようという提案を私にさしむけており、自然的時間も、到来する瞬間ごとにたえ間なく真の出来事の空虚な中身のまだない形式を描き出している。たしかに、この提案は応答の得られぬままになっている。自然的時間の瞬間は、何ものをも確立せず、〔待つてはくれず〕そのつどただちに再開されねばならず、事実、つぎの瞬間にはもう再開される。感官諸機能も、それだけ〔物理的に位置を占めているというだけ〕では私を世界内存在たらしめることはない。…〔人称的世界の〕私をまき込まないで私を貫徹してゆく身体的実存は、真の世界内現前の単なる粗描でしかない。けれども、それは少なくともその可能性だけは基礎づけており、世界とのわれわれの最初の契約を設立したのである。私は人間世界から自分の姿を消し、人格的実存を放棄することはたしかにできるが、しかしそれとでも、やがて私の身体の中に、私を存在へと運命づけるあの同じ力を、但し今度は無名のかたちで再発見する結果となるにすぎない」（PP 192-193/273-274）。

3-10-4 性はそれ自体形而上学的であり、<のりこえ>られない、ラカン、フロイト、サルトル批判

実存と身体の実現関係は（因果論的に）一方を原本（意味＝真理）、他方をコピー（表現）と捉えることはできず、両者の相互浸透を認めなければならない。「身体とは実存が

凝固化・一般化されたものに過ぎず、一方、実存の方も一つの不断の受肉（身体化＝世界化）に他ならない」。

性は生活を超越もしなければ¹⁸¹（ラカン象徴界）、無意識的な表象に具象化されもしない（フロイト絵画分析）「性は一つの雰囲気として、たえず人間生活に現前している」。性と実存とは相互に浸透拡散し、一定の決意・行動を「性的動機付け」から完全に切り離すことは不可能である」（純粋な論理的判断・決意とは抽象に過ぎない＝常に身体的（非反省的なものの側からの）偶然性の影響に関連付けられている）。

人間実存の〈不確定性の原理〉 —— 自由（思惟）は悉く事実性（身体性）にさらされているということ —— に立脚してメルロ＝ポンティは、本質的必然性、事実必然性、事実偶然性の論理的区別を（知覚からの抽象でしかないとして）破棄する（フッサール（サルトル）批判）。「人間の全存在のうちで、自身の一身体組織を偶然的事実として、それ以外の他の述定要素を必然性を持って人間に所属すると、区別することなど不可能である。人間存在にあって、一切が偶然であると同時に一切が必然である。むしろ、人間存在とは「引き受け行為を通じて、偶然を必然にまで変化させる運動」である。

「すなわち、私が身体をもっているかぎり、私は他者のまなざしのもとで対象〔としての必然性〕になり切ってしまう、もはや相手に人格〔自由〕として認めてもらえなくなる可能性をもつわけだし、さもなければ逆に、こんどは相手の主人となって、私の方で相手をまなざす可能性をもつわけだ。しかし、このような相手の支配は一つの行き詰まりであって、それというのも、私の〔身体〕の価値が他者の欲情によって認められたその瞬間に、他者は私が自分の認められることを希っていた人格ではもはやなくなり、かえって自由なき一個の〔私の身体に〕魅惑され〔束縛され〕た存在、その意味でもはや私には問題とならぬ存在となってしまっているのだから。したがって、私が身体をもっているということは、私が一対象として見られることができること、しかも私は〔逆説的に〕主体として見られることを求めていること、他者は私の主人または奴隷となり得ること、その結果、羞恥心や厚かましきは意識の複数性の弁証法を表現しており、たしかに一つの形而上学的意味をもっているということ —— こうしたことの一つの表現方法なのである。」（PP 194-195/276）

「弁証法とは、たがいに矛盾しながらも不可分である幾つかの思惟のあいだの関係ではなく、或る実存が、彼を否定するものでありながらも同時に彼が身を支えるのに不可欠なものとなっている他の実存へと向う、その緊張のことである。形而上学 —— 自然の彼方にあるものの出現 —— は、認識の水準に局在しているのではなく、むしろ〈他人〉

¹⁸¹ 以下の一連の箇所、メルロ＝ポンティは自身の知覚の現象学の立場を、諸思想に対する批判の形で展開していると考えられる。「超越」はラカンの象徴界に対する批判。「無意識的な表象に具象化されもしない」はフロイトの絵画分析の批判。「本質的必然性、事実必然性、事実偶然性の論理的区別」はフッサール（サルトル）批判。次パラグラフの「まなざし」による「主と奴」の関係「弁証法」批判はサルトル批判。「形而上学」批判はフッサール超越論的観念論批判。幾つか先のパラグラフの「脱出」は、世界内存在に条件づけられない無条件的自由はない、という形で（サルトル自由論批判）ベルクソンの「生の跳躍」批判、というように。

への開在性ととも始まり、性の固有の発展のなかで、いたるところにすでに在るものなのだ」(PP 195/277)。

一切を始源の「知覚」から説き直そうとするメルロ＝ポンティの知覚の現象学においては、自由と必然性、偶然性の関係の成立もまたその生成の始源から説明し直されなければならない。生きる「動き」の能動性から情動的対象を意味付け、世界を構成した「知覚」は、一方「身体」を有することにおいて世界に拘束され、偶然的・受動的に支配の必然性に組みこまれねばならない存在となる。メルロ＝ポンティ知覚の現象学においてヘーゲルに由来するとされてきた「弁証法」論理は自 - 他関係の反転的規定関係を母胎とするのであり、「形而上学」は眼前の「他人」との埋められない距離を起源として、寧ろその問題こそが考えられねばならない真の問題なのである。

「以上、夢見る人について語ったところは、われわれが自分の表象以前のところで感じつづけている、いつもまどろんでいるわれわれのあの部分、われわれがそれを通して世界を知覚するところのあの個人的な霧についてもまた当てはまる。そこにあるものは漠然とした形態、特権的な諸関係なのであって、それらはけっして<無意識的な>ものではなく、それらがうさんくさいものだということ、性と関係のあるものだということはわれわれにもよくわかっているが、さりとてそれらがはっきりと性を喚起することはないのである。他の身体領域に比べてとくに性をより多く宿している身体領域から、性はあたかも匂いのように、あるいは音のように発散している。身体図式の研究の際にすでに身体に認めて置いた、あの暗黙の一般的転位作用が、ここでふたたび見いだされるわけである。… 同じことが性についても言えるわけで、性は明確な意識作用の対象とならないでも、私の経験の特権的形態を動機づけることができる。このように解すれば、つまり曖昧な雰囲気だと解すれば、性は生活と同じだけの広がりをもっている。換言すれば、多義的なことが人間の実存に本質的なのであって、われわれの生きている一切のもの、あるいは思惟している一切のものは、いつも幾つも意味をもっている」(PP 196-197/278-279)。

「実存はそもそもその根本的構造からして、それ自体で不確定的なのであって、というのも、それ自体では意味をもたなかったものが意味をもつようになり、性的意味しかもたなかったものがより一般的な意味作用をもつようになり〔例えばコンプレックス〕、偶然的なものが理由あるものとなる〔例えば習慣やトラウマ〕—— こうしたことを可能にする操作こそがすなわち実存だからであり、実存とは事実的状況のひき受けだからである。実存が事実的状況を自分なりにひき受け、変革するこうした運動を、われわれは<超越>と名づけるであろう」(PP 197/279-280)。

「われわれが現にあるとおりのものとして存在しているのは、かならず事実的状況を土台としてのことであるが、しかもその事実的状況をわれわれはみずからおのがものとし、一種の脱出(échappement)によってたえず変革してゆくのであり、しかもこの脱出それ

自体は、断じて無条件的自由といったものでもないのである」(PP 199/281-282)。

3-10-5 弁証法的唯物論の実存的解釈についての註

従来の歴史学、経済学が科学的抽象によるものでしかないことをメルロ＝ポンティは批判して、本来の歴史学が——史的唯物論として——発生論的現象学と合体すべきことを主張する。まずは科学的抽象化に陥っている歴史学、経済学を「知覚」＝実存的全体性・世界性に還元すべきである。

3-11 IV 表現としての身体と言葉

3-11-1 失語症理論における経験論、主知主義批判、言語は意味を持つ

語る主体から切り離して語詞映像(知覚における言葉というまとまり(音+意味)・図)を、単なる第三者的合成過程から説明する経験論(科学的言語論)も、語る主体を飛び越えてコギトに依拠し、思惟主体のカテゴリー操作として言語現象を説明する主知主義も、「語は意味を持つ」という言語の原現象を捉えそこなっている。

ソシュール言語論以前の「初期」メルロ＝ポンティの身体論的言語論として誤解を受けやすい議論だが¹⁸²、文脈から、「実存」「生の志向」としての身体が非物質的なものと物質的なものとの相互転換であるとの議論の延長上で——構造相互の問題を扱う『知覚の現象学レベルにおける——失語症現象を、その実存の視点から説明しようとする段階であることが、十分理解されなければならない。ここではメルロ＝ポンティは、語の発生を、あたかもそれが「物」であるかのように、身体的なものとして扱ってみせている。

「[けれども]本当は、経験論ないし機械論的心理学と主知主義的心理学とのあいだには近親性があることを、ここでもういちど見ることになるのであって、言語の問題も、一方の定立〔経験論的〕から他方の反定立〔主知主義的〕に移行することによっては、解決できないものだ。ついさっきまでは〔経験論の心理学で〕、語の再生産、語詞映像の再生が本質的なものであった。ところがいまや〔主知主義の心理学では〕、そうしたものはもはや内面的操作たる真正の言葉や真の命名の単なる外皮にすぎなくなった。しかも、それにもかかわらずこの二つの考え方は、その双方にとって語〔それ自体〕が意味をもつものではないという点では、互いに一致しているのだ。このことがまず第一の場合〔経験論の場合〕にあきらかなのは、経験論では語の喚起がどんな概念〔意味〕によっても媒介されないことになるからであり、与えられた刺戟または<意識の諸状態>が神経機構の法則または連合の法則に従って語を呼び出すということになるからであり、かくして語がそれ自身の意味を帯びなくなり、いかなる内面的な力ももたず、それ自身一つの心的〔観念的〕な、生理学的な、それどころか物理的でさえある一現象となって、他の諸現象と並列され

¹⁸² ソシュール言語論については、既に「初期」メルロ＝ポンティが、十分以上の理解を持っていた可能性については、序論で言及しておいた。序論第一節～頁参照。

たり、客観的な因果性の働きによって解明されたりするものとなるからである。ところが他方、命名作用をカテゴリー的操作で二重化する場合〔主知主義の場合〕でも、事情はべつに前と変わるわけではない。ここでも語はやはり固有の有意味性を欠いているのであって、ただこの場合には、それが語が語なしでも働き得るような、語の助けを受けつけない一つの内面的認識の単なる外面的標識にすぎなくなっているからである」（PP 205-206/289-290）。

「第一の考え方〔経験論〕では、われわれは意味的なものとしての語の手前のところにとどまっているのにたいして、第二の考え方〔主知主義〕では、われわれはそれを跳び越えた彼方に行ってしまうている。また第一の考え方では、語るものは誰もいないことになっているのにたいして、第二の考え方では、たしかに主体は存在するけれども、しかしそれは語る主体ではなくて思惟する主体なのだ」（PP 206/290-291）。

経験論的理論でも主知主義的理論でも、ともに語それ自体が持つ意味を捉え損なっている、というのがメルロ＝ポンティの批判である。客観的世界に囲まれて理性主体として存在し、語の意味を念頭に物質的な言葉をやり取りする、という科学主義的世界観に立つ限り、そうした批判は免れない。情動的対象から世界が構成される実存の身体への転換において最初の「言葉」が、そのものの本質を開示しながら、あたかも「物」のように、たち現われてくる、さしあたりメルロ＝ポンティはそういつてみせる。言葉が思想を持つ、言葉がその人の思想を伝達する、とはどういうことかを、メルロ＝ポンティはその、実存＝対他的人間関係と物質的身体との反転関係で説明する。とはいえそれは、文字通り物心に転論的な「物質」と考えてはならないのであって、実存＝対他的人間関係として現れている「知覚」と、物質的身体として現れている「知覚」とが、指示関係すなわち「意味」として重ねあわされて、反転可能な関係にある、とメルロ＝ポンティ知覚の現象学は主張しているのにほかならない。

「事物の命名は …認識そのものである。…名前は対象の本質であって、対象の色や知覚と同じ資格で、対象自体に宿っている（意味の始源としての知覚ということ）。…かくして語は、対象および意味の単なる標識ではなく、事物の中に住み込み、意味を運搬する（始源の知覚を指し示す）のでなければならない。したがって言葉は、言葉を語る者において、先在する思想を翻訳するものではなくて、思想を実現するものだ。ましてや言葉を聴く者にしてみれば、言葉そのものからこそ思想を受け取るのだ」（PP 207/292-293）。

<言葉の中の思惟>、「意味するもの自体」（言葉という知覚）と合体している「意味されるもの」（それに指示される人間関係の「知覚」）、の存在をメルロ＝ポンティは記述する。すなわち「言葉の意味」の始源は非物質的な「人間関係」に開かれてある。

注意しなければならないのは、メルロ＝ポンティが「言葉の意味」の始源を、最初に言

葉が発せられた場面、物質的存在（自然）を前にはじめて言葉がそこから掴みだされる場面（詩人の言語活動）に限定していないことである。言葉の始源は、そのような因果論的に特権化された起源にではなく、非一物質的な人間関係がいつでも物質的な実存的身体に転じ得る——構造の再構造化が起こり得る—— 不断の今、いつでもありうる、ひとりひとりにとっての今、理解の瞬間のその都度、においてある。

「なるほど、他人はわれわれにたいして、われわれがすでに理解している言語しか話すことはできないし、難解なテキストの各語も、以前からわれわれのものとなっていた思想をわれわれのうちに呼び醒すものだ。しかし、これらの意味も、時には一つの新しい思想にまで結実し、それによって以前のわれわれの思想がすっかり手直しされることとなり、われわれはテキストの中心部にまで運ばれてゆき、その源泉に身を漬けることとなる」(PP 208/293)。

「したがって、言葉をつうじての他者の思想の獲得、他者への反省、他者に従って思惟する能力、というものがあるのであって、これがわれわれ自身の思想を豊かにしてゆくのである。ここではたしかに、語の意味が最終的には語自体によって導入されるに違いないのだが、正確に言えば、語の概念的意味 (signification conceptuelle) なるものは、もともと言葉そのものに内在している所作的意味 (signification gestuelle) を土台として、それからの控除として形成されたものだ、とこう言わねばならない」 (PP 208-209/294)。

これまでの行論に基づいてメルロ＝ポンティは、語それ自体の意味と思われているもの（概念的意味）も、実際には始源の実存的人間関係の全体性にかかれたものであり（「もともと言葉そのものに内在している所作的意味」）、「それを土台にして、それからの控除として形成されたもの」であって、確かに直接的最終的には「語自体によって導入されるに違いない」ことを認めるにしても、それは語本来の意味のありようではない、としている。

故に「語それ自体の始源的な意味」とは、そこに含まれる実存的人間的諸関係の全体のことである。

3-11-2 言葉の中の思惟、思惟は表現である、思惟・表現の反転構造

第一部身体論と完全に呼応したメルロ＝ポンティの言語論が提示される。

言語の意味とは「単に言葉によって表現されるだけのもの（「概念的意味」）だけではなく、言葉の内に住み込み、それと不可分になっている」「実存的意味」、言葉と思惟、標識と意味とが包含しあい一つになっている「思惟の感性的世界（知覚）への現前」「思惟の身体」である。

「まず最初に認めなければならぬことは、思惟とは語る主体にとって一つの表象な

どではないということ、つまり、思惟ははっきりと対象または関係を措定するものではないということである。弁士は語る前に思惟するものではないし、それどころか、語っているあいだにも思惟しはしない。すなわち、かれの言葉が思惟なのだ。同様に、聴者の方も〔弁士の語る言葉の〕標識に関してあれこれ思惟を抱くのではない。弁士の〈思想〉は、彼が語っているあいだは空虚になっているのであり、だから聴いているわれわれの方も、われわれのまえで文章が朗読されているとき、その表現が成功しているかぎりではその文章自体とは別のところで思想を形成しているわけではない。むしろ、語がわれわれの精神の全幅を領しているのであり、語はわれわれの期待状態を正確に充たしに来て、われわれはそこに演説の必然性を経験する。尤も、われわれは演説を予見することはできず、むしろ、演説によって魅せられているのである。そして演説または文章の終わったとき、それが同時に魅了の終わるときとなるのであろう。このときになってはじめて、演説または文章についての思惟が働きはじめるであって、それ以前にあっては、演説はその場で作られ、文章は少しも思惟が働かないで理解されてしまっており、意味は到るところに現前していると同時に、またそれ自体としてはどこにも措定されていなかったのである」（PP 209-210/295-296）。

「言葉の意味」は —— 「語」が「意味」を「指示する」といった科学主義的要素主義的世界観図式に立脚する説明図式を排して —— 「言葉」が始源的実存関係の全体、その身体的空間時間関係の全体を開いている、まさにそのところに求められるのでなければならぬ。その言葉（「図」）の意味（「地」）の時間を超越する全体が、話者の「思惟」である。

「語は〈思惟の砦〉ではあり得ないのであって、思惟が表現を求め得るのは、ただ言葉がそれ自体で一つの了解可能なテキストとなっており、言葉が自分にふさわしい意味作用の力を所有しているからにはかならない。何としても語や言葉は、対象または思惟を指示する一つの仕方であることをやめて、それ自体、この思惟の感性的世界への現前とならねばならぬ」（PP 212/299）。

「してみると言葉とか語とかは、それらに附着している意味の第一層を身につけているわけであって、これが思惟というものを、概念的な言表としてよりも、むしろ様式として、感情的価値として、実存的身振りとしてあたえるのである。ここでわれわれは、言葉の概念的意味の下に、一つの実存的意味〔人間関係の「知覚」〕というものを見いだすのであり、これは単に言葉によって表現されるだけのものではなく、言葉のうちに住み込み、それと不可分になっているものである」（PP 212/299）。

「あらたな意味志向が自分自身を認識するのも、ただ、以前の表現活動の結果たる、すでに自分の手持ちのものとなった意味でもって、自分を覆うことによってだけである。手持ちのものとなっている意味が、突然あたらしい未知の法則によって組み合されて、ここに決定的に一つのあらたな文化的存在が存在しはじめたのである。したがって、この未知

の法則のためにとわれわれの文化的獲得物が動員されたとき、ここに思惟と表現とが同時構成されるわけであって、それはあたかも、われわれの身体が習慣の獲得に際して、突如一つのあたらしい所作に適合するようになるのに似ている。言葉は一つの真の所作であって、所作がその意味を内に含んでいるように、言葉もまたその意味を内に含んでいるのだ」(PP 213-214/301)。

繰り返せば、メルロ＝ポンティは、自分も相手も含めて話者の「思惟〔内容〕」「思想」を、何か文章のように頭の中に存在したりするものではなくて、無時間的に、「言葉の意味」として「実存」の転調、すなわち身体が抱懐するもの——言葉に受肉する意味——として考えている。しかしその身体物質的実存は実存的人間関係に転化するものにほかならず、物象化させて考えることは物心二元論への後退でしかない。

「まず何よりも私が意思伝達をもつのは、＜表象＞とか思惟とかに対してではなく、語っている一人の主体に対してであり、或る一つの存在仕方に対してであり、彼の目ざす＜世界＞に対してである。他者の言葉を発動させた彼の意味的志向は、はっきりと顕在化した思惟ではなくて、充足されることを求めている或る一つの欠如態〔これから語られる言葉〕であったが、それとまったくおなじように、この指向を捉える私の作用の方も、私の思惟の操作ではなくて、私自身の実存の同時的転調であり、私の存在の変革なのだ」(PP 214/301-302)。

「われわれは、言葉が制度化している (*être institué*) 世界のなかに生きている。そして、こうした公共の言葉に対して、われわれはすでに形成された意味を自分自身のなかに所有している。したがって、それらの言葉がわれわれのなかに惹きおこすものは、単に二次的な思惟にすぎず、後者は後者でまた他の言葉によって表現されるものであり、この言葉の方も、それを表現するのにわれわれの方で別にさしたる努力をする必要のあるものではないし、また聴者の方でも、それを了解するのに何の努力もする必要のないものである。したがって、言語と言語の了解とは、自明のことのように見える。言語的な相互主観的な世界には、もはやわれわれを驚かすものは何もなく、こういう世界と世界そのものとを、われわれはもはや区別することはないし、すでに語られ、また語りつつある世界の内部でこそ、われわれは反省をおこなっているのである。… にもかかわらず、日常生活のなかで働いているような、構成された言葉というものは、表現の決定的な一歩がすでに完了してしまっていることを、あきらかに想定しているのだ。したがって、その根源にまで遡らないかぎり、言葉のざわめきの下にもう一度始元の沈黙を見いだして来ないかぎり、この沈黙を破る所作を記述しないかぎり、われわれの人間観は、いつまでも皮相なものにとどまるであろう。言葉とは一つの所作であり、その意味するところとは一つの世界なのである」(PP214/302)

メルロ＝ポンティが言うとおりに、確かに言葉とは「一つの所作であり、その意味するところとは一つの世界」である。しかし一方で、「われわれは、言葉が制度化している (être institué) 世界のなかに生きている。そして、こうした公共の言葉に対して、われわれはすでに形成された意味を自分自身のなかに所有している」という事実もメルロ＝ポンティは認めている。「それらの言葉がわれわれのなかに惹きおこすものは、単に二次的な思惟にすぎず、後者は後者でまた他の言葉によって表現されるものであり、この言葉の方も、それを表現するのにわれわれの方で別にさしたる努力をする必要のあるものではないし、また聴者の方でも、それを了解するのに何の努力もする必要のないものである。」

だが、誤ってはならないのは、メルロ＝ポンティの思想に忠実に考えるなら、われわれの生は常に世界に向けて開かれているのであり、例えば子どもはその「自明の言葉」に対しても、開かれたかたちで出会う存在である、ことである。

メルロ＝ポンティの知覚の現象学は、そうした注意の上に受け取るなら、詩や芸術、或いは自然、といった区別された特権的ジャンルへの志向とは最も遠いものと言われねばならない。

3-11-3 純粋に自然的なものは存在しない、実存的人間関係の反転としての情動

人間の所作（行動：怒った時に大声を上げる）の意味（怒り）は所作そのもの（大声を上げる）（の知覚）に内在している。「内在している」というより、そこからすべてが発している、意味それ自体としての身体、実存の反転関係、というべきである。言語的所作・意味懐胎のメカニズムも同様、とメルロ＝ポンティは考える。「テーブルのことをテーブルと呼ぶ（言語的所作：言語の繰り返し使用に基づく習俗（習慣）的所作）」ときの意味も「テーブルを前にテーブルと呼んでいる知覚」の指示に基づく。所作の自然的標識（自然な行動の知覚への指示）への依拠も言語の習俗的標識（習慣的行動の知覚への指示）も（「知覚」として「行動の背景」を言語的に投企されている以上は（性の場合を想起）「より自然的でもなければ、より習俗的でもない。…人間にあっては、全てが加工されたものであり、かつ、全てが自然的なものである」。

とはいえそれは、失語症を発症するときのような、言語が身体と直接反転関係にある、いわば密着した関係にある場合の事態である。それが繰り返しの使用により、一般化され、「地」化されるなかで、「言語の＜概念的・辞項的意味＞（＝精神的・超越的なもの、の知覚）が生じ、そこから逆転して —— 「知覚の詐術」 —— <情動的意味><所作的意味>（の知覚）が却ってその下に再編成されることになる。

「おそらくは各国語の起源に、…<夜>、<光>と呼ぶことが恣意的なことではなくなるとなるような（ある意味普遍的な）、極めて縮約された共通の表現体系が見いだされることだろう〔昼夜の自然環境の進行の共通性を基礎とする、それに対応する人間の所作・身体性の共通性に基づく（身体の共通性ゆえの、その反転である限りでの）言語使用の意味〔身

体的反転としての知覚群]の共通性の存在可能性)」(PP 218/307)。

注意すべきは、「行動の背景」が「投射」されていて、「人間にあっては、すべてが加工されたものであり、かつ、すべてが自然的なものである」と言われているのだから——「図」は「地」の「投射」に基づいて初めて成立し、「起源」の因果論的特権は霧消する——「各国語の起源」を文字通り「起源の言語」として受け取るべきではないだろう。メルロ=ポンティが言いたいのは、あくまでそこでは言語(言語の意味)とそれが指し示す身体的所作が反転関係にあること、一つの知覚のなかから一体として生じている、ということである。

「最近の心理学がいみじくも示してみせたように、観察者は自分が観察している所作の意味を知るのに、何も自分自身のなかに、自分の内的経験のなかに、それを求めはしない。怒りの所作にしる脅しの所作にしる、私はそれを了解するのに、私自身がおなじ所作をおこなった際に感じていた感情のことを想起する必要はない。怒りの身振りは、内部からはなかなか知り難いものだし、したがって、類似による連合とか類推による推論とかをおこなおうにも、どうも或る決定的な要素が欠けるようだ。のみならず、私は怒りとか脅しとかを、所作の背後に隠れている一つの心的事実として知覚するのではなく、私は怒りを所作そのもののなかに読みとるのだし、所作は私に怒りのことを考えさせるのではなくて、怒りそのものなのだ」(PP 215/303)。

「怒りの所作」に対し、その原因として「怒りの(所作の)意味」を区別して因果論的に追究しようとする科学主義の誤謬が批判されている。心理学が正しく指摘したように、怒りの「所作」と「意味」とは最初から別のものではない。一つの「知覚」のうちに反転可能な物として、「図-地」鼎警として一緒に立ち現われている事柄の二面であるに過ぎない。

「所作の意味は、あたえられるのではなくて了解されるのであり、つまり、観察者自身の一つの行為によって把握し直されるのである。一切の困難は、この行為のことをよく理解し、これを認識操作と混同しないようにすることである。意思伝達または所作の了解が獲得されるのは、私の意図と他者の所作とのあいだの相互性、私の所作と他者の行為のなかに読みとり得る意図とのあいだの相互性によってである。すべてはあたかも、他者の意図が私の身体に住まっているかのように、あるいは逆に、私の意図が他者の身体に住まっているかのようにおこる。私が目撃している所作は、或る志向的对象を点描によって描き出しており、その志向的对象がくっきりと顕在化され、十全に了解されるようになるのは、私の身体的能力がその対象に調節され、それと重なるときである。所作は私のまえに、一つの問いかけとしてあらわれ、それは私に世界のいくつかの感性的諸点を指示し、私を促

して所作がそれらの感性的諸点と合致するようにさせる。私の行為がこの道のなかに自分自身の道を見いだしたとき、ここに意志の伝達が完了する」 (PP 215-216/303-304)。

言語の意味の伝達は、言語が発せられている「所作」(の知覚)から「意味」を切り離して——「所作」によって「意味」が与えられるかのように因果論図式を当てはめて——追究しようとするところに誤りがある。そのことを、困難でも理解しなければならない。因果論図式を排して「知覚」からすべてが一体として、「反省的なもの」(意識・図)－「非反省的なもの」(身体・地)として現われるところから考えるなら、「意志」が「伝達される」、すなわち「所作」が「了解される」のは、「私の意図と他者の所作とのあいだの相互性、私の所作と他者の行為のなかに読みとり得る意図とのあいだの相互性」によってであり、「すべてはあたかも、他者の意図が私の身体に住まっているかのように、あるいは逆に、私の意図が他者の身体に住まっているかのようにおこる」のである。

「私は自分の身体をもって諸物のあいだに入り込み、諸物は受肉した主体としての私と共存しているのであり、しかもこの諸物のなかでの生活は、科学的対象の構築などとは何の共通点ももたない。同様にして、私は他者の所作を了解するのに一つの知的解釈の作用を媒介とするわけではなく、意識相互間の伝達は、それらの意識の経験がもつ共通した意味のうえに基礎づけられているのではなく、かえってその意味をも自分の方で基礎づけているのである」 (PP216/304-305)。

「言葉の意味」の伝達は、それが発せられている「所作」を含む、すべてがそこから現われてくる「知覚」に、自分がそれを発するときの、すべてが現われてくる「知覚」を関連付ける——「意味」づける——「相互性」による、とメルロ＝ポンティは言う。それはつまり、「他者」理解のありようでもある。

「そして、このようにして<了解された>〔他者の〕所作の意味は、その所作の背後に在るのではなくて、その所作が描き出している世界の構造、そしてやがて今度は私の方で捉え直すことになる世界の構造とまじり合っているのであり、その所作そのもののうえに自己を開陳しているのである——あたかも、知覚経験において、私のまなざしや運動が世界のなかで見いだすままの感性的光景や暖炉そのものの彼岸に、その暖炉の意味が在るわけではないのとおなじように」 (PP 217/305)。

「言語的所作も他のすべての所作とおなじく、おのれみずからその意味を描きだしている」 (PP 217/305)。

「なるほど一見したところでは、語にも所作の場合と同様に一つの内在的意味を認めることは、不可能なことにように思われる。なぜなら、所作の方は人間と感性的世界とのあいだの或る関係を指示するだけのもので、しかもこの感性的世界は自然的知覚によって観察者にあたえられているものだからであり、こうしてこの場合には、志向対象が所作と同

時に目撃者に提供される、ということになるのだが、これに反して語詞活動にあっては、それが目ざすものは一つの精神的風景であって、これははじめから各人にあたえられているものではなく、まさにそれを伝達することこそ語詞活動の役目なのだからである。けれども、この後者の場合には、自然があたえなかったものを、代って文化がこれを提供しているのである。手持ちの意味、つまり過去の表現行為の集積が、語る主体たちのあいだに一つの共通の世界を確立しており、現在使われるあたらしい言葉がそれに依拠することは、あたかも所作が感性的世界に依拠するのとおなじことである」(PP 217/306)。

「そして言葉の意味とは、その言葉がこの〔共通の〕言語世界を使いこなす仕方、あるいはその言葉が既得の意味というこの鍵盤のうえで転調する仕方、以外の何ものでもない」(PP 217/306)。

「言葉」そのものが指し示す「意味」についてもメルロ＝ポンティは、まずは同様に考えている。一旦は言葉そのものが担っているかに見えるその「意味」(「図」)も、「言葉」が指し示している「精神的風景」「文化」において——それを「地」、いわば身体として、反転可能なものとして——そのうえに一体として現われているのであり、それ以上に原因としての意味を探ってはならないのは、所作の意味の場合と同様である。

「すなわち、この場合に認められるであろうことは、語も母音も音韻もそれぞれ世界を唱うための仕方であり、それらはもともと対象を表出するためのものである、ということであって、それも、素朴な擬音語理論がそう思い込んでいたように、それらのものと、それらのものによって表わされる対象とが客観的に類似しているという理由からではなくて、それらのものが対象の情動的本質を抽出し、語の本来の意味でこれを表現〔表出〕するからである」(PP 218/307)。

先に「あらゆる文化に共通な、夜や星といった語がある」と言われていたことが思い出されていだろう。メルロ＝ポンティが言いたいのは、もとより「客観的な類似」などではなく、語や母音、音韻とそれが指し示す対象、世界を、因果論的關係で——結果としての「言葉」-原因としての「意味」として分離して——考えてはならないということである。そうではなく、反転する身体性、知覚として「それらのものが対象の情動的本質を抽出し、語の本来の意味でこれを表出するからである」。

「してみれば、所与としての世界に人間による世界を重層することを可能にする情動的活動のなかにこそ、言語の最初の粗描を求めねばならないのではないだろうか。尤も、この考え方は、人工的標識を自然的標識に帰着せしめ、言語を情動の表現にまで還元しようとする、よく知られた自然主義的な考え方とは、何の類似点ももたない。人工的標識が自然的標識に帰着させられないのは、そもそも人間には自然的標識などは存在しないからであり、また逆に、言語を情動的表現に近づけたからといって、別に言語のもつ特殊性を殺し

てしまうことにはならないのは、本当は、われわれの世界内存在〔対他的関係〕の変様としての情動自体が、われわれの身体のなかに含まれている機械的な装置〔身体器官〕にたいしてすでに偶然であるからであり、言語の水準まで来て頂点に達する、刺戟と状況との形態化のその同じ力〔間主観性〕を、情動自体がすでに表示しているからである」（PP 219-220/309）。

「自然的機構」と考えられてきた「情動」もまた「世界内存在＝間主観性」の身体的反転であり、最初から間主観的なものを含んで成立している。「そもそも人間には自然的標識などは存在しない」。所与としての世界に人間による世界を重層することを可能にする、その「情動的活動」のなかにこそ、「言語の最初の粗描」が求められねばならないのではないだろうか。メルロ＝ポンティが断言を避け、暫定的にとどめていることは銘記しておいてよいであろう。

「人間にあっては、＜自然的＞と呼ばれる行動の第一層と、加工された文化的ないしは精神的な世界とを重ね合わせることは不可能である。あるいはこう言った方がよければ、人間にあっては、すべてが加工されたものであり、かつ、すべてが自然的なものであって、このことは〔逆から言えば〕、単なる生物学的存在に何ものかを負わないような一つの語も一つの行為も存在しない、という意味でそうであり、しかも同時に、人間の定義として役立つような一種の脱出（*échappement*）、一つの両義性への天分によって、動物的生活の単純さを超出し、生活的行為からその意味を超出しないような一つの語も一つの行為も存在しない、という意味でもそうなのである」（PP 221/310）。

3-11-4 言語における超越、最近の失語症理論による確証

繰り返しておけば、ここまでのメルロ＝ポンティの言語論は、失語症発症の事実を説明するような、最深部の言語の在り様を問題にしている。物質・生命・精神、因果性・規範秩序・超越的なもの、という世界（身体＝知覚）の階層性を基本とする体系性の、身体的なものや意味的なものが転換するその境目の議論である。繰り返され、一般化されて、より精神的なものへと上昇する言語の更なる上層に、それぞれ固有に存在する問題とは、別の問題であることが注意されなければならない。

言葉という媒体の特殊性として、（音のない音楽はナンセンスなのに）言葉のない思惟、言葉について語ることが出来る、という点があげられる。失語症患者の存在は、「人間の最も深い本質を為すあの生産性」＜語る言葉＞の存在を浮き彫りにする。「言葉とは、我々実存が自然的存在を超過している、その余剰部分である」。

「ただ、本当のところは —— このことが言語にたいして一般におこなわれている特殊な状況設定を正当化するものだが —— あらゆる表現操作のうちひとり言葉だけが、

沈殿作用をおこして一つの相互主観的な獲得物を構成することができる、ということである」(PP 221/311)。

「著者たちがそれと意識していたかどうかはともかくも、彼らが実際に定式化しようと求めているものは、失語症についての一つの実存的理論とでも名づけられるもの、つまり、思惟と客観的言語とを人間が〈世界〉へと自己を投企するその根本的な活動の二つの表出として扱う一つの理論、なのである。たとえば、色名健忘症をとりあげてみよう。色の配合の実験によって示される場所は、健忘症患者はいくつかの色を一つのカテゴリーに包摂する一般的能力を失った、ということであって、ここから人は、語詞欠落もまたこの同じ原因に帰着せしめる。ところが、具体的な記述に着くかぎりでは、カテゴリー的活動は一つの思惟または認識であるよりもさきに、世界と関係する或る一つの仕方であり、またそれと関連して経験の一つの様式または形状だ、ということがわかる」(PP 222/313)。

先にも解明したように、「色」を見る、ということの発生は、色彩のグラデーションに一定の区切りをつけることにより、世界に向かう主体のある意図＝意味を実現することに他ならない。一定の区切りをつけて見ることと、それを或る「色名」で呼ぶことがここでは等価である。ここで言われている「カテゴリーに包摂する能力」とは、理論的抽象的なその意味の内実を具体的に言い直すなら、「世界と関係するある一つの仕方である」というのは、そのことを意味する。

「言語とは主体がその意味の世界のなかでとる、その位置のとり方を表わしているものであり、あるいはむしろ、その位置のとり方そのものである。ここで言う〈世界〉という言葉は、単に表現上の言い廻し方にすぎぬものではない。この言葉によって言おうとするところは、〈精神的〉ないしは文化的な生活もその構造を自然的生活から借りて来ているということ、思惟する主体は受肉した主体のうえに基づけられねばならないということである。音声的所作は、語る主体にたいしてもそれを聴いている主体にたいしても、経験の或る一つの構造化、実存の或る一つの転調を実現するのであって、それはまさしく、私の身体の行動が私にとっても他者にとっても、私の周囲の事物に或る一つの意味を授与するのと相等しい。なるほど、所作の意味は、物理的ないしは生理的な現象としての所作のなかには含まれていないし、語の意味も、音としての語のなかに含まれていない。けれども、不連続な動作の無限定な一連のなかで、その自然的な力をのりこえ変貌させるような意味的な核を己がものとする——これこそが人体なるものの定義なのである。この超越的作用は、まず最初には行動の獲得の際に見いだされ、つぎに所作の暗黙の意思伝達の際に見いだされるものだが、この同じ力によってこそ、身体は己れをあらたな行為へと開き、その行為を外部の目撃者に了解させるのである」(PP 225-226/316-317)。

「有名な一つの区別をここに適用して言えば、言語 (langages)、つまり構成された語

彙ならびに統辞の体系、経験的に存在している〈表現手段〉は、言葉 (parole) の行為の寄託物であり沈殿物であって、この行為のなかでこそ、まだ定式化されていない意味が外部に表現される手段を見いだすだけでなく、またさらに対自的な存在ともなるのであり、真に意味として創造されるのである、とでも言えるだろう。あるいはまた、語る言葉 (parole parlante) と語られた言葉 (parole parlée) という区別を立てることもできるかもしれない。前者の言葉は、意味的意図が発生状態で見いだせるような言葉である。ここでは、いかなる自然的対象によっても定義づけられないような或る一つの〈意味〉のなかで、実存が分極化作用をおこすのであり、実存がふたたび自己と合体しようとするのも〔自然的〕存在の彼岸においてであり、それゆえ実存は、己れ自身の非=存在の経験的支えとして、言葉を創造するわけである。言葉とは、われわれの実存が自然的存在を超過している、その余剰部分である。けれども、表現行為が言語的世界と文化的世界とを構成するのであって、表現行為は〔自然的存在の〕彼岸へと向っていたものを、ふたたび存在へとつきもどす。そこから語られた言葉〔後者〕も生まれてくるのであって、これは手もちの諸意味をあたかも既得の財産でもあるかのように享受する。こうした獲得物から出発して、真正な表現にぞくする他の諸行為——作家や芸術家やあるいは哲学者の表現行為——が可能となる。存在の充実のなかに不断に創造されてゆくこうした開口が、作家の言葉とおなじく幼児の発する最初の言葉をも、概念の構成とおなじく語の構成をも、等しく条件づけているのである」 (PP 229/321-322)。

3-11-5 言語と世界における表現の奇蹟 (批判)

「身体こそが自ら示し、身体こそが自ら語る」 (セザンヌ) ¹⁸³。

ハイデガー「世界が世界する」を髣髴とする表現だが、メルロ＝ポンティが正しく「身体」と書き直している事こそ注意すべきである。身体は個々の位置を持って、つまり他との区別においてそれぞれ定位する(「知覚する)のであり、それこそが世界であって(個々の各自にとっての日常の「知覚」。断じて超越的に無区別に対象化される「世界」、「合一」としての「世界」ではない)、各自にとってそれは「日常」の「知覚」であっても「奇蹟」などではない。

「身体の空間性や統一性についてさきにわれわれのおこなった諸指摘より以上に、言葉と表現との分析は、自己の身体のもつ謎めいた性質をわれわれに認識せしめる。自己の身体は、その各々が即自的に存在しつづけるような諸分子の寄せ集まりでも、あるいはまた決定的に規定されてしまっている諸過程の交錯でもない——それがあつた場所にはそれはなく、それがあつたところのものでそれはない (il n'est pas où il est, il n'est pas ce qu'il est)——なぜなら、それはどこから自分にもたらされたわけでもない一つの〈意味〉を自分

¹⁸³ 『知覚の現象学』訳者解説では、次のように説明されている。「画家は己の身体を世界に貸し与えることによってこそ、世界を絵画に変える」(『眼と精神』より)。ここに言語と世界における表現の奇蹟がある」(375頁)。

自身で分泌して、それを自分の物質的周囲に投げ出し、それを受肉した他の主体たちへと伝達するのが見られるからである。… 身体こそがみずから語るということ、これがこの章でわれわれの学んだところである」 (PP 230/322-333)。

3-11-6 結論、身体とデカルトの分析

自己の身体の両義性 (反省的なものと非反省的なものの交互関係) を足場に、デカルト的な対自と即自の透明な二元論 (科学的世界観) の超克 (「知覚」への還元と「知覚」からの発生の解明=発生的現象学=物象化 (抽象化の逆コース) の解明) がなされねばならない。

「われわれはいままで、対象から自分をもぎ離そうとするデカルト的伝統に慣らされてきた。すなわち、反省的態度は、一方では身体を内面性なき諸部分の総和として、他方では精神を距てなく自己自身に全的に現前する存在として定義づけることによって、身体と精神との常識的概念を同時に純化したわけである。このような互いに相関した定義づけは、一方では何の褻もない対象の透明性、他方では自らそうあると思惟しているもの以外の何ものでもない主観の透明性、といった具合に、われわれの内でも外でも明晰性を確立した。対象は徹頭徹尾対象でしかなく、意識も徹頭徹尾意識でしかない。存在するという言葉には、二つの意味があり、二つの意味しかない。すなわち、物として存在するか、それとも意識として存在するか、その何れかだというわけである」 (PP 231/324)。

「これに反して、自己の身体の経験がわれわれに啓示したところは、一つの両義的な存在仕方である。これを —— <視覚>にせよ<運動性>にせよ<性>にせよ —— 第三者的な [科学的観察による] 過程の束として考えようとしても、これらの<機能>はおたがいのあいだでも外面的世界にたいしても、因果性関係によって連結されるわけにはゆかず、むしろ、それらはすべて、もつれ合ったまま単一のドラマのなかにひき込まれ、含まれていることがわかる。したがって、身体とは一つの対象ではない。おなじ理由によって、私が身体についてもつ意識の方もまた一つの思惟ではない。つまり、私は身体を分離し再構成して、それについての一つの明晰な観念を形成するというわけにはゆかぬのである。身体の統一性は、いつも潜在的であり、両義的である。身体はいつもそれがあるところのものとは別のものであり、いつも自由であると同時に性であり、文化によって変形されるちょうどそのときに自然のなかに根を下ろしており、けっして自己のなかに閉塞しないがさりとてけっしてのりこえられてしまいもしない。他者の身体を問題にするにせよ、私自身の身体を問題にするにせよ、私が人体を認識する唯一の手段は、みずからそれを生きること、つまり、その人体の関したドラマを私の方でとらえ直し、その人体と合体することだけである。したがって、私とは私の身体である」 (PP 231/324-325)。

3-12 まとめ

本章で行った、『知覚の現象学』「序論」、「第一部、身体」の読解から、次のことを明らかにできたと言うことができる。

メルロ＝ポンティは、従来の心理学研究を素材に、そのアポリアが、実際に、心理学が近代科学の一環として自明の前提としてきた客観的世界観 —— 原子論的要素主義とそれに基づく因果論的結合則を原理とする —— それ自体に淵源していることを具体的に解明して見せている。それは「経験論」「主知主義」等の心理学各潮流がとる科学主義を、括弧に入れる現象学的還元の手法を引き継ぐものといえるが、「紙の上の染み」の記述から一気に解明される「図 - 地」構造＝「ゲシュタルト」構造の存在は、「知覚」における対象それ自体が意味をもつことを明らかにして、既にしてフッサール現象学のノエシス＝ノエマ構造とは異なる、独自の現象学をメルロ＝ポンティが展開し始めているとみてよいものである。

科学主義的な「感覚」概念に替えて経験の端緒として措定された「知覚」存在は、ハイデガー的な「現存在」・「世界 - 内 - 存在」と同様の、非人称的なもの・前人称的なものへの超出性を有する関係性構造を本質とするが、なによりそれをメルロ＝ポンティが、自身の「身体」の場として —— 『行動の構造』では「外部観察者」的に物質的連関の層で扱われたのに対し —— ここ『知覚の現象学』レベルでは、その内的記述のみを問題にし、構造間の関係を原理的に不連続・不可能とみている点で、ハイデガー的な超越論哲学とは決定的に違う、現在の私の知覚にとどまり続ける現象学である点が、示されていると考えねばならないだろう。『知覚の現象学』で取り扱われる例が —— 科学主義的常識が誤解しているのとは異なり、発生心理学的に「こどもの最初の世界経験」「新生児の知覚」から、ではなく —— 最初に「幻影肢」現象であり、「第一部、身体」を通じて、それにくわえて「シュナイダー症例」だけである事実が、『行動の構造』で予告された「行動の発達の歴史」を、非因果論的・非連続的な、構造化の階梯的記述として、困難なその内部観察から、極めて限定的な例に限って行われなければならない『知覚の現象学』の構造的本質を明らかにしている。初めからそれは、ハイデガーの超越論的存在論とは、その「存在」の意味からして全く異なる、と言わねばならない。『知覚の現象学』で言われているように、メルロ＝ポンティにとって「存在」は、「知覚」である。決して「超越的なもの」には超越しない、絶えず「知覚」にとどまり続けるメルロ＝ポンティの知覚の現象学は、最初からハイデガー存在論に対する批判として、正反対の本質、原理を持つものとして構想されていると考えてよいものなのである —— 本稿が主張する「初期・中期・後期」の思想区分、「後期ハイデガー存在思想への深化発展」説の批判にとって、メルロ＝ポンティの「存在」観が最初から脱 - 物心二元論的な、現実的世界内在的な「知覚」そのものであることは、重要な論点である —— 。

序論で取り上げられている「錯視」現象の分析は、「構造」を問題にするメルロ＝ポンティ現象学とその事情を非常によく明らかにしているといってよいものである。「反省的意識」

段階に達した意識が、自身を起点にして世界を説明しようとする「知覚の詐術」——「行動の発達史」とは逆順の、世界の説明——は、客観的科学的な世界観にそれが精緻化され完成される以前に、常識がとる一般的普遍的態度であることをメルロ＝ポンティは解明させている。一旦、錯視構造の説明を受けてしまった意識・常識は、もはやそれらが「別の知覚」であることに容易には気付くことができなくなる。しかし、その知覚超出的な世界の見方が、「物」の概念を創り出している本質であることもメルロ＝ポンティは明らかにしていた。

以上、序論における科学的な世界観批判の成果を踏まえ、「第一部、身体」では——「構造」相互間のズレが意識レベルで「知覚」され、内部報告され得る例として——まず最初に、「幻影肢現象」が取り上げられ、その説明のため、物心二元論を排した「身体」知覚の、環境 - 主体、能動 - 受動の相互反転可能な一体的体勢が記述、解明されていく。視覚の例を用いてメルロ＝ポンティは、その実際を次のように記述していく。

「これ〔科学的世界観における視覚の説明〕に反して実際に物を見る場合には、私が自分のまなざしを風景の一部のうえに据えると、その部分は自己を生動化し、自己を展開して、一方、他の諸対象の方は周縁へと退き、眠り込むけれども、しかしそれらとても、けっしてそこに在ることをやめることはないのである。ところが、これらの諸対象とともに、これらの諸対象の地平をも、私はあらたに自分の意のままにし得るのであり、現在私が凝視している対象も、視界の周縁に移されて見られることによって、これらの地平のなかに含まれてくるようになる。してみると、地平こそ探索の過程で対象の同一性を保証するものであり、私のまなざしが自分の跋涉してきた対象うえに保持している近接力、および私のまなざしが自分のこれから見いだそうとしている新たな細部のうえにすでにもっている近接力の相関者なのである」(PP 82/127)。

既に確認しておいた通り、まずは「図-地」関係の連続的变化として記述される「見る」ということは——科学的世界観においてのように「私」という「意志」を持った「主体」が原子論的に切り出されて特権化されるのでない限り、「視覚」という一平面のあくまで内部で——「見る」こと、すなわち「まなざし」を「その上に据える」ことで視覚の「その部分が自己を生動化し」「図」が生じて「自己を展開し、一方「図」のために「他の諸対象」は「背景に退き」眠る「地」の連続としての「地平」が成立することである。その「地平」まで含めて「私」が「図」を自由にできるときに、「見る」ということが成立しているとメルロ＝ポンティは言う。

「見るとは、己れを現わす存在者たちの世界のなかに入ることであり、しかもそれら存在者たちは、お互いの背後に、あるいは私の背後に身を隠すことができる〔「地」となり得る〕のでなければ、己が身を現わす〔「図」となる〕こともできないであろう。換言すれば、或る対象を見るということは、その対象のなかに住まいに来ることであり、そこから他の一切の事物を、それらがその対象の方に向けている面にしたがって捉えることである。しかしながら、それらの事物をもまた私が見ているそのかぎりでは、それらの事物も

やはり私のまなざしにたいして開かれた住いであるわけであって、私は潜在的にそれらの事物のなかに位置づけられながら、私の現在の視覚の中心となっている対象を、すでにさまざなま角度から統覚しているわけである」(PP 82/127)

主体成立以前の存在者間での「図化」「地化」の運動は、いわば存在の哲学の入口とも言えるが——「自分の身体を動かすとは、その身体を通じて諸物を目指すこと、何の表象も伴わないで(非反省的「地」の側から)その身体に働きかけてくる諸物の促し〔地から図になろうとする運動〕に対して、身体をして応答させることである」(PP 172)——しかし、すかさずメルロ=ポンティが次のように注意していたことは、繰り返しておいてよいであろう。

「けれども、もう一度くり返して言うが、人間としての私のまなざしは、対象からその一面だけしかけてして措定しないものであって、たとえ地平という手段をつうじてまなざしが他の一切の面を志向しているにしてもそうである。私のまなざしが私の過去の視像または他の人々の視像と重ねられ得るのは、まったくただ時間と言語との媒介をつうじてのみである」(PP 83-84/129)。

「視覚」に代表された知覚を、知覚一般として言い直すならば、「知覚」とは「生の志向」が外界に向かい、「その対象のうちに住まう」ことである。「知覚」において「生の志向」が向かう対象が「図」に転じ、周縁の諸対象が「地」化されて地平となる。「知覚」の本質である「図-地」関係は、反転関係として在る。「幻影肢」現象は、その「生の志向」が切断の事実を認めまいとしてとった「代償行為」の結果であるとメルロ=ポンティは主張した。「生の志向」は被切断肢が今なお存在するかのように意識を代償するとともに、物質に反転して切断を含む器官を現出していた。意識の遠心的投影を原理とする主知主義が説明できない神経の物理的切断も、「生の志向」の反転関係として説明可能となる。

身体現象の実相が外界に向けた生の志向性による超越性を本質とするものであることが解明されたところで、二番目の例として、「シュナイダー症例」が検討される。シュナイダーに特有な「運動疾患」とされる現象の意味の解明を通じて、メルロ=ポンティは、「知覚」を「図」として成立させている「地」としての「身体」から、「運動」を可能化させるための「地」が投射されていることを解明する。初次的にはそれは「生命保存に必要な所作〔を可能化する地の投射〕だけに限られ」「生物学的世界」が措定され、次いでそれを起点として、「この最初の所作のうえに働きかけて、その本来の意味から比喩的な意味へと移行し、その〔沈澱した〕最初の所作を通じて一つの新しい意味の核」として「地」が投射される。「身体」は、「知覚」「運動」ならびに「情動」の「地」であることを通じて、このように「知覚」をとりまく世界を——「地」の投射として——形成し、相互に関連させる。「地」の投射の不全に陥っているシュナイダーは、むしろより理性的に行動を組み立てようとしていると見なければならぬ。

「意識」としての「知覚」は、「物質」としての「身体」の「知覚」と反転関係にあり、双方は、同一の「知覚」の「図-地」としての反転性の上に成立している。「知覚」は「物

質的身体」として決定的に世界に限定されて、「世界内存在」としてあるが、「知覚」は「意識」として、「生の志向」「実存」として自身を超えて「対象」に迫りゆき、「情動」の「地」を世界の上に投射し、展開するとともに、身体的に限定されながら自由としての始源の運動性、運動空間を創り出す。その精緻化として客観的世界が構築されるのであり、逆ではない。

「知覚」の身体的な対象への超出のその先には、物、他者、としての世界がある。それらは相互に反転するのでありながら、決して「合一」には達しない、無限に向けて開かれていることを本質とするものであることをメルロ＝ポンティは明らかにしている。「対象」への無限な接近願望は、「情動」の発露として、始源の「知覚」は「情動」の上に成立しているのに他ならないこと、「性」的關係こそが「知覚」における原初的關係の原型であることが明らかにされる。その情動のうえに、始源の言葉の身体との反転関係も成立するのである。始源の關係性の原型を「性」的なものとしているメルロ＝ポンティのここでの「知覚」論もまた、その独自性の点で、メルロ＝ポンティ現象学がなにより「自（を超えられない）- 他（との反転関係にとどまる）」關係の無限の追求を本質とするものであった —— ハイデガー的な存在論の探求とは、初めから異質のものであった —— 事実を語っているといつてよいであろう。

『知覚の現象学』「序論」「第一章、身体」の読解により明らかになった、以上の点を踏まえるなら、その先に展開される「ソルボンヌ講義」「教育学」を検討するにあたって注意しておくべき点が、既にいくつも見いだされる。

第一に、本稿が解明する主題の一つであるように、「初期、中期、後期」の思想区分は、虚像である。メルロ＝ポンティは、その最初期の自身の現象学宣言である『知覚の現象学』「序文」で解明して見せた通り、フッサール（ハイデガー）現象学とはことごとく、異なる方向に自身の「知覚」論を展開していることが確認される。

次に、「ソルボンヌ講義」「おとなからみたこども」等で参照されたように見える発達心理学的知見に対し、メルロ＝ポンティは、少なくとも「知覚」レベルでは対象とすることはない。内部観察的報告を欠くというのがその理由である。

更に、「中期」の言語論研究の深化という点も、「第一部、身体」の言語論が限定的なものであることを考慮する必要がある。

第四章 『知覚の現象学』（二）「第二部 知覚された世界」

4-0 現実の「知覚」、身体的「感覚」と「感覚内容」としての「世界」の反転構造

第二部として改めて取り上げられる「身体」は、現象学的見地からみた身体である。振り返って考えてみると、これまでの「身体」の考察は、現象学的記述に拠ったとはいえ、科学主義の見地同様、実際の空間時間から独立の存在、すなわち物質的に固有の環境世界と連続している身体・時間・歴史・社会とは無縁の非特殊的・一般的「身体」であったのに対し、これから「第二部 知覚された世界」で扱われる現象学的「身体」は、具体的に、固有の実存として世界としての空間時間を自ら拓き、ならびに他者、歴史＝精神的世界とともにそこに有限な固有の位置を持つ「身体」、史的「身体」であり、固有な「知覚」、固有の過去・未来に開かれた未決の（「推定的」）展望を持つ個々それぞれに特殊な「知覚」の、その「地」としての固有の「身体」である —— そうである以上、一層、ハイデガー存在論とは「正反対」の実存の具体的実際的の方向を目指すものであるといつてよいであろう —— 。

故に、以下改めて論じられる「感覚」も、世界のなかに一定の定位を持つ、「地」における「感覚」の「知覚」、すなわち「世界」（の湧出）としての「感覚」であり、第一部冒頭で取り上げられた、科学的世界観のなかでの原子論的に要素化され抽象化された「感覚」とは —— 出発点としては同じところに戻っていながら —— 全く異なるものであることは明らかである。「自己の身体が世界のなかに在る在り方は、調度心臓が生体のなかに在る在り方と同様である」というメルロ＝ポンティ冒頭の句が、その事情を端的に表している。

そうであるとともに、現象学的身体は、その「感覚」を通じ、世界を形どる主体でもある。「内 - 外」の区別が初めてそこから現われてくるような、「世界の湧出」として「感覚」「身体」は在る。外面的知覚と自己の身体の知覚とは「同一の作用の二つの面」である。

「自己の身体が世界のなかにある在り方は、ちょうど心臓が生体のなかにある在り方と同様である。すなわち、身体は目に見える光景をたえまなく生かし続けており、それを生気づけ、それに内部から栄養をあたえ、それと一体になってひとつの系を形づくっている」（PP 235/3）。

「ところで、〈閉じこめる〉とか〈あいだ〉とかの語がわれわれにとってひとつの意味をもつのは、それらがこの意味を、受肉した主体としてのわれわれの経験から引き出しているからである。〔客観的〕空間それ自体のなかには、心身的主体の現在がない限り、どんな方向も、どんな内部も、どんな外部も存在しはしない。或る空間が立方体の面のあいだに〈閉じこめられて〉いるのは、ちょうどわれわれが部屋の壁のあいだに閉じこめられ

ているのと同様である。立方体というものを考えることができるためには、われわれは空間のなかに、つまり、或るときはその表面上に、或るときはその内部に、或るときはその外に位置をとるのであって、そのときにはじめてわれわれにはそれが遠近法的に見えてくる。六つの等しい面をもつ立方体などというものは、目に見えぬばかりではなく、考えられもしない。それは、それ自身にとって存在するとでもいえるような立方体ではあるが、しかし立方体はそれ自身にとって〔＝対自的に〕存在することはない。というのも、それは〔ある主観にとっての〕ひとつの対象でしかないからである」（PP 236/4-5）。

上巻第一部でも触れられたように、立方体の六面を一挙に見ることのできる視覚は、それが生きた視覚である限り、存在しない。存在しうるのは、「部屋の壁の間に閉じ込められている」経験、すなわち始源の運動の投射から空間を展開する身体を有し、それと同じように物質としての立方体の空間の中に入り—— 思いを寄せ、住まい、身体的に反転して—— 立方体を縦横に眺めることのできる、生きた視覚だけである。そこから初めて「遠近法」が「思惟」されるとメルロ＝ポンティは言うのである。

「事物と世界とは、私の身体の諸部分とともに私にあたえられているが、これは<自然的幾何学>によってではなく、私の身体そのものの諸部分のあいだに存在する連関にも比較し得るような、あるいはむしろそれと同一の、生ける連関においてなのである」（PP 237/6）。

「内 - 外」の区別が初めてそこから現われてくるような、「世界の湧出」としての始源的「感覚」「知覚」において、世界をかたどる「あらゆる外的知覚」は、「私の身体の知覚と同義語」、すなわち「同一の作用の二つの面」である。われわれが感じる「身体」は、われわれの身体であると同時に世界の「表現的統一体」でもある。われわれは「身体図式」としての自分を感じると同時に、「感性的世界の構造」を「引き受け」「知る」ことになる。「これは調度、私の身体のあらゆる知覚が外的知覚の言語のなかで顕在化するのと同じである」（PP 239/7）。

第一部で扱われた経験主義や主知主義によって世界からの刺激を受け取る契機とされていた「感覚」「外的感覚」は、今や自らの身体を「地」として世界そのものを立ち現れとして知覚＝図化される、「世界」の「知覚」「感覚」である。身体の連関を地としてその連関に応じて付置される世界の知覚は、故に世界の知覚であると同時に私の知覚である。

4-1 I 感覚するということ

4-1-1 世界創造としての知覚

第一部を通じて十分明らかにされたように、経験論も（合理論的）主知主義も、ともに科学的客観世界を「すっかり出来上がった世界」（PP 239/9）として前提して、抽象的要

素である感覚やコギトから出発する。そこでは「知覚」もまた「あらゆる可能的出来事の世界としての世界」の内の「一つの出来事」に過ぎなかった。つまり、「知覚」が全く出発点とされていないことが批判されねばならない。¹⁸⁴

たとえば、「知覚しつつある主体 X を観察し、おこっている事柄を記述しようとする」「経験論の哲学者」は、「自分自身が知覚していること、自分が知覚する主体であることに気づいていない」（PP 239/9）。また「主知主義の哲学者」は、「経験論的記述にもちいられるあらゆる名辞に〈……についての意識〉という指標をつけ加えている」に過ぎない（PP 241/10）。

「知覚がまず与えられるのは、たとえば因果性の範疇が適用できるような世界のなかでのひとつの出来事としてではなく、それぞれの瞬間における世界の再＝創造ないし再＝構成としてである」（PP 240/9）。

4-1-2 感覚と諸行動との一体性：実存の具体化としての世界

個々の実存による世界の再創造としての「知覚」「感覚」の実相に立ち帰るなら、ごく簡単な感覚行為・「知覚」も（「図」として）身体全体（「地」）の反応を引き起こし、身体運動（「地」としての）と結びついている。「感覚とは文字通りコミュニオン（連合系）にほかならない」。

「帰納的心理学は、感覚というものが或る状態でも或る性質でもなければ、或る状態の意識でも或る性質の意識でもないことを示すことによって、われわれが感覚について新しい規定を求めるのを助けてくれるだろう。実際のところ、いわゆる性質（qualités）なるもの——赤、青、色、音——はそれぞれ或る種の行為のなかに挿入されている」（PP 241-242/ 11）。

「全体として、赤と黄は外転（abduction）に、青と緑は内転（adduction）に対して促進的にはたらく。ところで、一般的には、内転は、生体が刺戟のほうへ向い、世界によって引き寄せされることを意味し、——外転は、生体が刺戟から遠ざかって自分の中心のほうへと引きこもることを意味する。したがって、感覚や〈感覚的性質〉はそれ以上表現できない或る種の状態または純性質（quale）の体験に帰着するのではなく、それらは或る運動性相貌をもってあらわれ、また或る生命的意味をもって包まれているのである」（PP 242-243/12）。

原子論的に要素に分解され、意味的に中性とされる科学主義的「色」観からすれば、恣

¹⁸⁴ 『知覚の現象学』訳書（1974 みすず書房）訳者解説が、知覚主体による「アンガジェ」を称賛しているが、アンガジェすれば「真の知覚主体は捉え得る」というものではそもそもないと思われる。「知覚」は決意して引き受けられるようなものではないからである。

意的な後付けでしかない「色」と「行動」の対応付けは、知覚から出発する現象学の立場ではそもそも生と結びついて、行動と一体であるのが原点であるのに他ならない。むしろ、「安全」「安心」「平和」や「危険」「暴力」といった「意味」の方が、そこから、事後的に抽象化されてきたのである。

「このようにして〔色の〕性質は、客観的な光景であるまえに、その本質をめざす或る行動の型によって認識されうるものであり、またそれゆえにこそ、私の身体が青の態度をとるやいなや、私は青の準＝現前〔「雰囲気」〕を獲得するのである。したがって、どのようにして、また、なぜ赤が努力や暴力を意味し、緑が休息と平和を意味するのかを自問してはならない。学びなおさなければならないのは、われわれの身体がそれらの色と生きるとおりに、すなわち平和または暴力の凝集物として、それらの色を生きることである。赤はわれわれの反応の振幅を増大するとわれわれが言うとき、そこでは赤の感覚と運動性反応というような二つの異なる事実が問題であるかのように考えてはならない——〔そうではなく〕赤は、われわれのまなざしが追い求めそして同化するその織りなされたもの〔＝関係の組織〕によって、すでにわれわれの運動的存在の拡大であると考えなければならないのだ。感覚の主体は、或る性質を書きとめる思惟者でもなければ、それによって影響されまたは変化させられるといった無生氣な場でもなく、或る種の生存の場に、その場と共に生まれつき (co-naître)、あるいはこの場とシンクロナイズ〔同期化〕されている (se synchroniser) ところの、或る能力なのである」 (PP 245/14-15)。

4-1-3 感覚において反転する身体と世界

感覚と併せて<感覚> (身体器官) が復権され (「地」として)、感覚的なもの (として「図」化された「知覚」) と「感覚主体」 (として「図」化され得る「地」) とのコミュニケーション (世界が「感覚」として一体として「知覚」されうること) が強調される。他方で科学主義的な、感覚を物質として「感覚」のコミュニケーション (「感覚」の一体性) から分離し、感覚「主体」を (コギトとして) 「世界への身体的内属性」 (地としての身体の世界への定位) から分離する (二元分離論的) 即自 - 対自図式が斥けられねばならない。

「感覚する者と感覚されるものとは二つの外的な項のようにたがいに面と向い合っているのではないし、また感覚は感覚されるものが感覚する者のなかへ侵入していくことでもない。色をささえるのは私のまなざしであり、対象の形をささえるのは私の手の運動なのである。あるいはむしろ、私のまなざしが色と、私の手が固いものや軟かいものと対になっているのであり、感覚の主体と感覚されるものとのあいだのこうした交換においては、一方が作用して他方が受けるとか、一方が他方に感覚をあたえるとか言うことはできないのだ。私のまなざしや手の探索がなければ、また私の身体がそれとシンクロする前には、感覚の対象は漠然とした促し以外のなにものでもない」 (PP 247-248/19)。

繰り返しておけば、科学主義が二元分離論図式の出発点としてそれぞれの極における存在の項とした、能動的な「(感覚)主体」と受動的な「感覚されるもの(対象=物質)」とは、「知覚」の事実在即すれば、始源の「知覚」から現われて二項に分離され得る——それぞれ身体を地として図化されうる——「主体」と「物質」の「コミュニオン」、即ちそれらが分離して現れてくる元の一体としての一つの「コミュニオン」=「世界」を母胎とするのに他ならない。故にその二項——すなわち「世界」の在り様と「私」の感じ方・感覚——が反転可能な一つのものであるのは当然の事実だし、(経験論や主知主義の主張のように)主体あるいは器官のいずれか一方を起源とする等ということも当然あり得ず、どちらを欠いてもならないのである。

「しかし、知覚される光景は純粋な存在ではない。私に見えるとおりに正確に言えば、それは私の個人的歴史の一齣であり、また、感覚というものは、それが再構成であるがゆえに、先行した構成の沈殿物を予想する。私は、感覚する主体としては自然の諸力に満ち溢れており、私自身がそれに驚く最初のひとりなのである」(PP 249/20)。

4-1-4 <感覚>の一般性、特殊性：世界と反転する身体、諸感覚を統合する私という誤認

二元分離論的(思惟-物質図式的)にではなく、「感覚」として思惟的に「図」化されうる「知覚」と、「感覚」として物質的に「図」化されうる「知覚」は、では本来一体としてある知覚でありながら、どのように区別されるのであろうか。これまで批判されてきた科学的世界観の二元分離図式がしかし何故——「知覚の詐術」によるとはいえ——最も常識に即する形で成立し得るのか、改めて考え直す必要がある。

その区別のために、二つの特性が指摘される。①どんな知覚も一般性の雰囲気(「知」としての一般性)の中で生じ、無記名(匿名)のものとして与えられ(得)ること(「ひとが私のなかで知覚する」)、②感覚は部分的(特殊「私」的)であって、感覚する私は特殊化された独自の(この)私でしかないこと。ゆえに「どんな(私的)感覚も(或る一般化され得るものとして)一領野に属している」(極私的なものでありながら共有され得る意味の領野(対他的世界へ開かれた)に属している)。

「われわれはこの点を強調しておこう。どのようにしてわれわれは対自と即自の二者択一から逃れることができたのか。どのようにして知覚的意識はその対象によってふさがれうるのか。どのようにしてわれわれは感覚的意識を知的意識から区別することができるのか。まず第一に、どんな知覚も一般性の雰囲気のみで生じ、無記名のものとしてわれわれに与えられる」(PP 249/20-21)。

一見抽象的な議論のように思われるが、生まれたての新生児のことを考えてみれば自明だろう。ぼんやりした感覚主体でしかない私以前の「私」がはっきり人称的な「私」に分

化するの、社会的諸関係に組み込まれることを俟ってである。

「感覚をとおして私は、私の人称的生活 (ma vie personnel) や私の意識的行為の周縁に、それらが現れる出る源泉であるところの或るあたえられた意識生活を捉える、つまり私の眼の、私の手の、私の耳の生活 —— これらは同じ数だけの自然的<自我>なのだが —— を捉える。私が或る感覚を体験するたびに、私は、その感覚が私の本来の存在 —— 私がそれにたいして責任をもち、また私がそれを決断するところの存在〔人称的存在・思惟する私〕、に関わるのではなく —— すでに世界に加担しているもうひとつの自我〔身体としての私〕にかかわることを体験する。この世界は彼の局面のいくつかにすでに開かれており、それらとシンクロしているところの世界なのだ」 (PP 250/22)。

第二に感覚が常識的にも客観的世界を構成する普遍的・一般的なもの、「無記名」なもののように思われる理由は、メルロ=ポンティによれば、各感覚が部分的なものでしかなく、全体的である私の「辺縁を構成する」ものであるように思われるからである。

「見たり触れたりするのは正確には私自身ではない。なぜなら、見える世界や触れる世界は世界全体ではないからである」。私が見ているとき、それが世界の全体だし、私の全てであるように思ってしまうが、実はそうではない。「私」は「視覚世界」という部分世界を見ているのにとどまる。故に「私」は視覚的に対象を捉えているとき常に、もっとその「深み」があり得ることを感じざるを得ない。「私が或る対象を見るときにいつも体験するのは、私が現に見ているものの向うになお何か存在があること、見える存在ばかりではなく、触知できる世界や聴覚によってとらえうる存在が、 —— そして感知できる存在ばかりでなく、さらにはどんな感覚的先取りによっても汲みつくせない対象の深みがあるということである」 (PP 250/22)。

それと相關的に「私」のほうも視覚の働きとそっくり一体というわけではなく、視覚を超えるより全体的な主体として、「視覚」等を「あくまでも辺縁的な」部分でしかないものと感ずることができるのである。「見る私や聞く私はいわば専門化した私であって、存在の或る一つの区域にしか精通していない」 (ibid.)。

「諸感覚」は私の部分でありながら、私から眺められるものであるように思えてしまう。そこから「私」は各感覚を統合して一つの知覚とする超越論的総合の主体であるかのように見えることにもなる。

「私が或る視野をもつと言うことは、ここでの論旨からすれば、私が諸々の存在の一体系、つまり可視的なもろもろの存在に接近でき、そこへ開かれていると言うこと、それらの存在が一種の原初的契約にしたがい、自然の贈与によって、私の側のなんの努力もなしに、私のまなざしの意のままになると言うことであり、したがって、視覚は人称以前のもの〔人称的私に先回りする機能〕であると言うことであるし、 —— 同時にまたそれは、

視覚がつねに制限をこうむっていて、私の現実的視覚のまわりには、見られてもおらずまた見ることもできぬ諸事物〔他の諸感覚〕の地平がつねに存在する、とすることもできる。視覚は或る特定の領野に従属したひとつの思考であり、またそこにこそ感官〔意味〕とよばれるものもあるのだ」（PP 250-251/23）。

4-1-5 感官の複数性：感覚している私という感覚

図化された「感覚」の知覚は、他の諸感覚を地として従えており、それらがいつでも図化され得るといって連合している（共自然性 *connaturalité*）（PP 23）。世界の始元の空間性が、「視覚的」に捉えられるものか或いは「触覚的」なものかという問いは——始源の身体においてそれらが一体として在ることから言えば——二次的な区別でしかないのは言うまでもない。が、しかし、始元の身体・世界においても「諸感覚」「諸感官」はともに図-地として連続していながら、図として区別される（複数性）——「合一」態として存在したことは初めから一度もない——。そこから各「感覚」の個別性を感覚する私の超感覚性、すなわち「反省」構造の原型として考えられることになる意識の機能も成立する。

「意識も、反省〔諸感覚を区別した私という意識〕によって主題化されれば対自的実存である。そして、こうした意識の理念〔抽象〕やこうした対象の理念〔抽象〕をもとにして、人は簡単に、どんな感覚的性質も客観的世界（*univers*）の諸関係の文脈のなかでしか十分には対象でないこと、また感覚は中心のかつ唯一の〈私〉にとって実在するという条件でしか存在しえないことを言ってみせる」（PP 253/25-26）。

メルロ＝ポンティが理由を挙げて説明していた、知覚における感覚の部分性の事実——それを感覚している私、並びに他の感覚がその感覚を上回る存在として感じられること——は、同時に「私」の分離、それに基づく私の「反省」機能の感覚の存在を指し示すことになる。序文以来の科学主義批判では、徹底して批判されてきた、知覚から分離する「反省」構造が、ここでは、そもそもそうした分離した「反省」概念を可能にする始原的な「反省」感の事実の分析として、現象学的に説明し直されている。

「徹底的な反省とは、私が〔コギトとして〕主観の観念と対象のそれを形成しかつ定式化しつつある際に私〔そのコギト〕を捉えるような反省であって、これはそれら二つの観念の源を明るみに出すものであり、つまりこれは単に作動しつつある（*opérante*）反省であるばかりではなく、その作動（*opération*）のなかで自分自身を意識している反省でもある。」（PP 253/26）

始原的な一つの「知覚」のなかで、しかし諸「感覚」が区別され、それぞれの感覚主体である私が、それらを総合する「私」であるように感じられる——「反省」される——

一 事実から、メルロ＝ポンティは、改めてそこを起点に世界の成り立ちを説明する。

「われわれは世界の経験をもっているが、これは、あらゆる事象を完全に決定するような諸関係の一体系という意味においてではなく、その総合が完成することのないような開かれたひとつの全体という意味においてである。〔他方〕われわれは<我れ>の経験をもっているが、これは、絶対的主観性という意味ではなく、時間の流れによって分ちがたく解体されてはまた修復されるような<我れ>の経験である。主観の統一とか対象の統一というのは現実的な統一ではなくて、経験の地平での推定的〔経験的偶然的〕統一であり、見つけださなければならないのは、主観の観念と対象の観念のこちら側にある、発生段階での私の主観性の事実と対象とであり、つまりもろもろの観念や事物が生れ出てくる原初的地層なのである。意識について言えば、私は、私がそれであるところのあの意識にまず立ちもどることによってしか、意識の観念を形成することはできないし、またとりわけ私はまず感官を定義したりすべきではなく、私が内部から生きる感覚性とふたたび接触をもたなければならないのだ」 (PP 254/27)。

「一切の感覚は空間的であるという命題にわれわれが同意するのは、対象としての性質が空間のなかでしか考えられないからというのではなく、感覚というものが、存在との始元的接触として、つまり感性的なるものによって指示されている存在の一形式の感覚する主観による捉えなおしとして、感覚するもの〔感覚する主体〕と感性的なもの〔感覚される対象〕との共存として、それ自身共存の場すなわち空間を構成するからなのである」 (PP 255-256/29)。

空間が在って、私と他なるものがそこに棲み込むのではない。私と他なるものの一体としての現れである知覚が、にも拘らず私と他なるものの区別を含んでいるという意味で「開かれており」、私と他なるものが接すると言う意味で、空間を構成するのである。

「経験がわれわれにあたえるがままの感覚は、もはや〔経験論の原子論的要素主義的想定である〕無差別な素材とか抽象的な契機などではなく、われわれと存在との接触面のひとつであり、ひとつの意識構造なのであって、われわれは、すべての性質の普遍的条件である単一の空間のかわりに、それぞれの性質に応じて空間に存在し、またいわば空間をつくる特殊な仕方をもつのである。それぞれの感官がひとつの小さな世界を大きな世界の内部に構成していることは矛盾でもなければ不可能でもないし、また、それら感官は、まさしくその特殊性によってこそ、全体にとって必要でありかつ全体に開かれるのである」 (PP 256/30)。

4-1-6 諸感覚の絶対分離性：諸感官を図として保証する地の統一性

各感官が作り出す空間は、他の感官が作り出す空間と区別されることによって、その外部性を持つ。その外部性の統一として、空間の単一性が抽象化されることになる。メルロ＝ポンティは弁証法的に、「科学的」空間の単一性の成り立ちを考えている。

解明されなければならないのは —— 科学的世界観が想定するような単一の空間性ではなく、そうした抽象化も可能にする —— 日常が気づかなくなっている、それぞれの感覚の絶対的な相違である。それらが「知覚」として始源的に絶対的に異なりながら反転可能なものとして一体である事実が、生の両義性の事実である。

「われわれが理解したいのは、けっして触覚野が視覚野の広大さをもたないこと、けっして触覚の対象が視覚の対象のようにその諸部分のそれぞれに全的には現前していないこと、要するに、触れることは見ることではないといったことである」 (PP 259/33)。

「有機体において代償機能は、冒された機能の正確な等価物ではけっしてなく、完全さの見かけしかあたえない」。「知性はさまざまの経験のあいだに見かけの交流しか保証しない」し、「手術をうけた生まれながらの盲人の場合の視覚的世界と触覚的世界の総合、ひとつの相互感覚的世界の構成は、感性的地盤そのものに遡っておこなわれているにちがいない」。「感官というものは、そのおのおのが決して正確には他と置きかえられないような存在構造を担っている以上、ひとつひとつ異なっているし、知的作用とも異なる」のである (PP 260/34)。

4-1-7 諸感官の地としての共感覚

諸感覚はそれぞれ固有の<世界>として図化されうるが、それをばらばらに分離された要素的感覚に分解するのは科学的抽象でしかない。「感官的経験というものはそのときどきのものであり、それは〔科学が因果論的に想定するような渾然一体の〕われわれの身体全体でもって一挙になされひとつの相互感覚的世界に開かれる自然的知覚とは無縁なものである。感性的性質の経験とおなじく、分離された<感官>の経験は、きわめて特殊な態度のもとでしかおこらないし、また直接的意識の分析に役立つこともない」(PP 261/36)。

「感覚〔それ自体の〕性質というものは、知覚とおなじ拮がりをもっているどころか、好奇心とか観察とかの態度から生ずる特別の産物なのだ。それがあらわれるのは、私が、私の視線全体を世界にゆだねるかわりに、自分をこの視線それ自体のほうへと向け、私が本当に見ているのは何であるかを自問するときである。つまり、それは私の視覚と世界との自然的な交流のなかで姿をあらわすものではない。それは私の視線のいさぐさ或る種の問いに対する答えであり、自分の特殊性を知ろうとする第二のまたは批判的な視覚の、つまり<純然たる視機能への注意>の結果であって、そういう注意を私のはらうのは、何かを

見あやまったと恐れる場合とか、それとも視覚の科学的研究を企てようとする場合とかである。こうした態度は光景〔それ自体〕を消失させてしまう」（PP 261-262/37）。

「感覚〔それ自体の〕性質」が感覚していること自体に注意を向ける、二次的ないわば反省的意識においてしか得られないように、科学が考える、諸感覚の統合としての「自然的意識」が別に「存在する」ように考える必要はなく（物象化による誤謬）、更にそれを因果論的に、すべての感覚の起源に、根源的原因者として存在する「合一」のように考える——日常意識的にもそのように感じる——のは、反省的意識の仮構でしかない。そのとき眼前の「光景」それ自体は、もはや見られていないのである。

メルロ＝ポンティが言いたいのは、「光景」を見ているときの諸感覚の絶対分離性である。それらの原初的統一性を担うのは——その「感覚」を「図」として成立させている——その「地」である。科学も常識も、その点を見誤っている。「諸感官の分割に先立ってある、感覚することの〈原初的層〉〔（抽象的分離以前の〈共感覚〉＝自然的意識の一体性とされてきたものの実相）をはっきりさせねばならない」（PP 262/37-38）。

諸感覚の相対的独立の事実から考えられなければならないのは、その原初的一体性を保証するのは「図」としての「感覚」と反転関係にある身体的「地」の機能であるということであり、にもかかわらずその生の事実に対し、科学も常識もそれを物象化する誤謬を犯し、後発的に組み上げた科学的知の体系・客観的世界観によって、因果遡及的にその統一性を起源にあるとし、しかも存在するものと考えてしまうのである。日常的意識においてさえ、そう考えられてしまっていて、諸感官の分離の事実がすっかり気づかれなくなっているのである。

「ところで、各感官の内部で自然的統一を見いだす必要があるのと同様に、われわれは感官の分割に先立って在る感覚するということの〈原初的層〉を浮かび上がらせることにもなるだろう。…というのも、音を見たり色を聴いたりすることは〔すべてが一体の〕現象〔知覚〕として存在しているのだからである。しかも、それは例外的な現象でさえない。共感覚的知覚は〔むしろ〕通例なのであって、われわれがそれと気づかないのは、科学的知識が〔具体的〕経験にとってかわっているからであり、また、われわれが見ること、聞くこと、一般に、感覚することをきれいに忘れてしまって、われわれの身体組織や物理学者が考えるような世界から、われわれの見たり聞いたり感覚しなければならぬものを演繹して〔取り出してきて〕いるからである」（PP 262-265/38-40）。

メルロ＝ポンティが言っているのは「共感覚的」な「知覚」の事実であることが注意されなければならない。絶対的な分離において存在する諸感官は、「〔すべてが含まれる〕現象」すなわち「知覚」において、「図」として成立する。「知覚」はそのとき、諸感官の「地」としてある。「共感覚」を個別の機能として想定せねばならないように考え、そ

れを担うあるはずのない器官を見いだそうとするのは、科学が諸「感覚」を原子論的に分断しておいて、因果論的図式に従ってその原因者が存在するように「演繹して」考えるからである。「共感覚」は、実際には、すべての感官が始源の「知覚」においては反転的一体として共存する事実として、初めから「知覚」の事実なのである。

「実際には、あらゆる色は、そのもっとも内面的な本質においては、外部に現われた事物の内的構造にほかならない。金の輝きはわれわれにその等質な組成を、木材のどんよりした色はその異質な組成を感性的に呈示する。諸感官は、物の構造にみずからを開くことによって、互いに交流しあう。われわれはガラスの硬さともろさを見るのであり、それが透明な音とともに割れるときには、この音も目に見えるガラスによって担われるのだ。われわれには、はがねの弾性や灼熱したはがねの可延性、^{かな}鉋の刃の堅さ、鉋くずの柔かさが見えるのである。さらに、対象の形はその幾何学的輪郭ではない。つまり、形は対象の固有の本性と或る関係をもち、視覚にだけでなくわれわれのすべての感官に語りかける。亜麻や綿の織物のひだの形はわれわれに繊維のしなやかさや乾燥のぐあい、織物の冷たさなりなまあたたかさなりを目に見せる。もっと言えば、可視的对象の動きは、視野のなかでその対象に相当する色の斑点が単に位置を変えろということではない。鳥が飛び立ったばかりの枝の動きのなかに、われわれはそのしなやかさや弾性を読みとるし、またこのようにしてりんごの木と白樺の枝は即座に区別される。われわれには砂地に打ち込まれる一塊の鑄鉄の重み、水の流動性、シロップの粘着性が見える。同様に、私の耳には、車の騒音のなかで舗石の堅さや凸凹が聞こえるし、また<やわらかい>音とか、<つやのない>音とか、<かわいた>音といった言い方にも理由がある。聴覚がわれわれに本当の<物>をあたえるかどうか疑う人があるとしても、聴覚が<音をたてる>なにかを空間のなかで音の向うに呈示し、またそれをとおしてほかの感官と交流するということは少なくとも確かである。最後に、もし私が、眼を閉じて、はがねの棒と菩提樹の枝をたわめれば、私は両手のなかで金属と樹木のもっとも内奥の組織を知覚する。したがって、比類のない性質とみなされる<異なる感官の与件>は同じ数だけの別々の世界に属するとしても、それぞれが、その特殊な本質において、事物を転調するひとつの仕方である以上、それらはすべてその意味の核によってたがいに交流するのである」(PP 265-266/40-41)。

4-1-8 両眼視の実相・単一視像(「共感覚」の実相・生の志向の無限な超越としての身体)

以上のように、諸感官の身体的統一(知覚的総合)は、諸対象の科学的統一(知的総合)とは全く異なる。両眼視が、にもかかわらず単一の視像として知覚されるのは身体的統一を示す好適な実例——とともにまた、我々の日常的常識が如何に科学的知見により置き換えられ、分断されているかを示す好例——である。「二つの眼」(諸器官)は——単一の「知覚」の事実以外の何ものでもない——「単一の視像」の中で、「協力し合っている」のであり、逆ではない。意識的な場合にしか経験されない複眼視から「統

一像」を説明しようとするのは、科学的世界観を前提する故の明らかな転倒の例である。

「…両眼視における対象の単一性は、単眼視による二つの像を融合させて最後に単一の像を生み出すといった、何か三人称的過程から結果するのではない。〔器官それ自体のそれぞれに注目した時に得られる〕複視から正常視へ移行するとき、二つの像として見られていたものが単一の対象に戻るなのであって、明らかにこれらの単なる重なり合いではない。すなわち、それは二つの像とは別の次元のものであり、これらとは比較にならぬほど堅固なものなのである。複視の二つの像が両眼視において混じり合って唯一の像になるのではなく、対象の単一性はまさしく〔身体全体によって〕志向されたものなのである」(PP 268/44)。

「…現象的身体とは、…みずからの周囲に或る種の〈環境〉を投企するかぎりでの身体、その〈諸部分〉がたがいにたがいを力動的に知り合い、またその受容器がそれらの共働によって対象の知覚を可能にするように配置されているかぎりでの身体のことである。この志向性は思惟ではない、という言い方でわれわれが言わんとしているのは、それが意識の透明性のなかで実現されるのではない〔意識に「地」として含まれる、故に透明ではない〕ということ、またそれは私の身体が自分自身についてもつ潜在的知識のすべてを当然の前提にしているということである。〔「地」としての〕身体図式の前論理的統一に支えられているのであるから、〔「地」の前提の上の「図」である〕知覚的综合は対象の秘密も自己の身体の秘密もにぎってはいないのであり、だからこそ知覚される対象はつねに超越的なもの〔「地」へと超え行くもの〕として現われるのだし、また、だからこそ綜合は、思惟する主観というあの形而上的地点〔コギト〕にではなく、世界のなかに、対象そのものの上に生ずるように思われるのである。知覚的综合が知的綜合と区別されるのは、まさしくこの点においてなのだ」(PP 269/45)。

「現象的身体」は、生の運動として、生きる目的において —— 「目的」を「地」として「世界」に投射することにより「対象」(「図」)を準備し —— 自らの「対象」「物」を掴むのである。「思惟する私」の「思惟」は、従って「それ〔図〕についての思惟」でしかない。「私の思惟」の前で「知覚」としての「身体」が掴んでみせる「対象」は —— 予め「地」によって志向された「私」の「目的」が目指す「図」としての —— 「物」として、生きる「私」のその「目的」「志向」が時間に向かって開かれているのに即して「無限の深まり」に「開かれている」。

「私の諸経験の系列は符合し合うものとして与えられてはいるが、綜合がおこるのは、…それらの経験がそのなかの最後のものによって、しかも物の自己性 (ipséité) のなかにことごとく集められるというそのかぎりにおいてである。もちろんこの自己性にはけっし

て到達しえない〔未来の経験に向けて開かれてある〕。つまり、われわれの知覚下に入ってくる物のそれぞれの現われは、なおそれを越えて知覚することへの促しにすぎないし、知覚過程のなかでの一時的な停止にすぎない。もし物そのものに到達できるとしたら、物は爾後われわれの前になんの秘密もなしにさらけ出されることになる。それは、われわれがそれを所有すると思うその瞬間に、物として存在することをやめてしまうだろう〔知でしかなくなる〕。してみると、〔科学の規定である〕物の<実在性>をつくりあげているもの〔獲得された限りでの知〕こそがまさしく、物をわれわれの〔本来の〕所有から奪いとるものなのである。物の自存性 (aséité)、その否みがたい現存と、物がそのなかにたてこもる永続的な不在〔経験に対し無限に開かれていること〕とは、超越性の分ちえない二局面であるが、主知主義はこのどちらも知らない。そしてもしわれわれが物を開かれた一連の諸経験の超越的な項として説明しようとするなら、知覚の主体にも身体図式のやはり開かれた無限の統一性をあたえなければならない。これこそ、両眼視の総合がわれわれに教えるものなのである」 (PP 269-270/45-46)。

両眼視の総合が物の統一として説明され、その「統一」が「超越的」なもの、「開かれた一連の諸経験の超越的な項」と説明されている。つまり、「物」の「自存性」「自己性」が、持つとされる超越性は、あくまで無限の「諸経験」に対して「開かれている」という意味であり、それこそが「超越性」の意味なのであることに留意する必要がある¹⁸⁵。

「このこと〔「単一の視像」という「知覚」の事実が生の目的の身体的実現であるということ〕を感官の統一の問題に適用してみよう。それは、〔科学主義が説明するように、バラバラの〕諸感官を原初的意識のもとに包摂し直すことによってではなく、唯一の認識する生体内での決して完成されることのない諸感官の統合によって理解されるだろう。相互感覚的な〔それぞれの感覚〕対象が視覚対象に関係するのは、複視の単眼像がこの視覚対象に対するのと同じであって、二つの眼が視像のなかで協力するように諸感官は知覚のなかでたがいに交流し合うのだ。音を見たり色を聞いたりすることが実現されるのは、まなざしの統一が二つの眼をとおして実現されるようなものであり、それというのも、私の身体が並列された諸器官の総和ではなく、その全機能が世界内存在という一般的運動のなかでとりあげ直され、たがいに結びつけられている一つの共働系だからであり、実存の凝固した姿だからである」 (PP 270/46)。

生の目的へ向けた身体的「知覚」は「運動」として時間的に「開かれてある」とともに、いわば共時的＝空間的統一として、「全機能」の「共働系」である。

加えて身体的「諸感覚」はそれぞれ「世界」をかたどっているものであり、「身体」は「世

¹⁸⁵ ここでの記述はハイデガー批判とも読め、後期メルロ＝ポンティの存在論への転換説に対する、この時点での、本質的批判となりうる論点と言うことができよう。

界」の「表現」でもある。

「私が或る音を見ると言うとき、私が意味するのは、その音の振動にたいして、私の全感官的存在が、そしてとりわけ色彩を受け入れる私自身のあの区域が反響をおこすということである。客観的運動や空間内の移動としてではなく、運動の投企もしくは<潜勢的運動>として解される運動こそが、感官の統一の基礎なのである」(PP 271/46-47)。

「身体図式という概念をつかうとすれば、それによって身体の統一性だけではなく、さらにこれをとおして感官の統一性と対象の統一性も、新たな仕方で記述されることになる。私の身体は発現 (Ausdruck) の現象の場、あるいはむしろその現実そのものであって、そこにあっては、たとえば視覚経験と聴覚経験はたがいに他方を孕んでいるのであり、またそれらの発現的価値は知覚される世界の前述定的統一を基礎づけ、また、それをとおして、言語表現 (Darstellung) と知的意味 (Bedeutung) とを基礎づける。私の身体はあらゆる対象に共通な織地であり、またそれは、すくなくとも知覚される世界に関して、私の<了解>の一般的な手段なのである」(PP 271-272/47-48)。

4-1-9 世界の一般的象徴系としての身体

自己の身体は自然的対象だけでなく言葉のような文化的対象に対しても意味を付与する(図化する)。身体は開かれた(原初的)象徴的体系(としての世界)である(そもそも自然と文化の区別はそこからの抽象でしかない)。言葉が一定の表情を持ち、言葉だけで身体感覚を引き起こし得るのも、このゆえである。

「要するに、私の身体は他のすべての対象と並ぶ単なる一対象でもなければ、数ある感覺性質の複合体の単なる一つでもない。それは他のすべての対象を感知しうる一対象であって、すべての音にたいして反響し、すべての色にたいして振動し、またそれが受けいれる仕方によって言葉にその始元的な意味をあたえる。いま問題なのは、<熱い>という言葉の意味を、経験論の方式にしたがって熱の諸感覚に還元しようといったことではない。けだし私が<熱い>という言葉を読んで感じる熱さは実際の熱さではない。私の身体がひとりだけで熱さにたいして身支度をととのえ、いわばその〔存在しない熱さの〕形態を描き出すのだ。同様に、ひとが私のまえで私の身体の或る部分の名を言い、もしくは私がそれを思い浮かべるとき、私は相当する個所に準=接触感覚というべきものを感じるが、これは私の身体のこの部分が身体図式全体のなかから浮かび上がること以外のなにものでもない。したがって、われわれは言葉の意味や知覚されるものの意味をさえも<身体感覚>の総量に還元しようというのではなく、われわれが言いたいのは次のことである。すなわち、身体は、それがもろもろの<ふるまい方>をするかぎり、自分自身の諸部分を〔諸器官を含め〕普遍的象徴系として利用する奇妙な対象であり、だからこそわれわれはこの対象をとおしてこの世界と<交際し>、これを<了解し>、またそこに或る意味を見いだすこ

ともできるのだ」(PP 273-274/50-51)。

身体は、「世界内存在」すなわち「世界」として、「実存」すなわち「生の志向」の「運動」としての「知覚」として、その「ふるまい」において世界と「普遍的象徴系」として「交際し」「了解する」主体である。当初からメルロ＝ポンティは、その「世界」が——諸感覚が部分的独立なものとして他の諸感覚と弁証法的に統一されるように——「情動」を通じて「言語的世界」へも開かれているとしており、言葉が知覚において感覚的なものと関係づけられる働きを「身体図式」的としている点は、知覚の現象学の基本として、その後のメルロ＝ポンティ思想全体にわたっても変更はないと考えられる。中期以降の言語論は、言語的世界の感覚との関係付け——図化——を超える、諸経験の積み重ねによって沈澱・地化した世界としての言語的世界の在り様の解明に進んだ具体的・応用的・体系的思索である¹⁸⁶。

4-1-10 人間は *sensorium commune* である、知覚の現在超越性と過去・未来の投射

感覚の連合系 (*sensorium commune*) としての「知覚」である人間は (二元論図式が因果論的に想定する) 所産者 (受動的物質・受動性) と能産者 (能動的精神・能動性) 区別を超えた「身体」(「知覚主体」) である。

世界の地のうえで図として現われる知覚は地との関連において区別を含む。白い紙は影においても白く見える。そのように生じている知覚 (図) の地との関連性・構造を明るみに出すには、生きていることとしての知覚から反省の次元に移らねばならない。反省の次元で初めて知覚的综合 (諸感覚・諸感官の連合およびア・プリオリなものとはア・ポステリオリなものとの綜合 (現在における潜在的地の連続)) を明るみに出すことができるが、それには現在成立している図を説明するために「非反省的な地を援用する」必要があり、その意味で時間性を示唆する。「反省はこの地を前もって仮定し [投射し]、それを利用する一方、この地が反省のために一種の根源的な過去、つまりこれまで決して現存しなかったような過去 (経験＝図の地としては過去。しかし、経験としてはア・ポステリオリなもの＝未来) を構成するのである」¹⁸⁷。

¹⁸⁶ 通例「身体論的」と評されるメルロ＝ポンティの初期言語論の理解にとって——中期以降、特に後期そこから転換したとする理解も含め——十分留意されなければならない論点である。

¹⁸⁷ フッサール、ヒューム、カントが追究した客観的世界以前のア・プリオリなものも、構想としては始元の知覚を追及している点で (メルロ＝ポンティの構想と) 同じ試みであり、ただ (ヒューム・後期フッサールを除いて) そこに事実性以上のもの (客観的真理) を見いだし得ると信じた点で誤っている。正しくは、始元の知覚に立ち戻ったここでは、ア・プリオリとア・ポステリオリの区別は成り立たないのであって、真理性はすべからず事実性 (偶然性) と一体なのである。顕在化した事実 (図) こそがア・プリオリな真理である (その際の地が、潜在化している (この後図化されるのを待っているア・ポステリオリな真理))。

「意識は自分自身の前にくり広げられているにちがいないが、知覚する者は、そんなふう
に自分自身のまえにくり広げられているわけではない〔世界や身体と一体であるゆえ〕。
それは歴史的厚みを持ち、知覚的伝統を身につけ、現在と対決させられている。知覚のな
かではわれわれは対象を〔知覚しているのであって〕思惟してはいないし、自分が対象を
思惟しているとは考えない。われわれはただ対象のもとに存在し、世界や、それを総合す
る動機や手段についてわれわれ以上に知っているあの身体と一つになっているのだ。だか
らこそわれわれはヘルダーとともに、人間は一つの共通感官 (*sensorium commune*) で
ある、と言ったのである」 (PP 275276/54)。

「…知覚的综合はわれわれにとって時間的综合であり、主観性は、知覚の水準で言え
ば、時間制以外のなにものでもない。そしてこれこそが、知覚の主体にその〔時間に関
われているが故の〕不透明性とその歴史性をのこしておくことを、われわれに可能ならしめ
るものなのだ。」 (PP 276/54-55)

「知覚」としての「身体」は、不断の「運動」として「永遠の現在」であり、その「現
在」という有限性・限定性において、逆に「開かれて在ること」すなわち時間的規定性の
無限の可能性 —— 「過去」「未来」 —— を拓く。

「まなざすというのはたらきは、対象が私の注視運動の到達地点にあるのだから、前望的
〔未来志向的=未来意識の源泉〕であるが、対象がその出現に先立つものとして、つまり
<刺戟>、動機、もしくはその発端以来の全過程の最初の動力として、あたえられようと
しているのだから、それと分かちがたく回想的〔過去志向的=過去意識の源泉〕でもある。
空間的综合と対象の総合は、こうした時間の〔弁証法的〕展開に基礎を置いている。その
つどの注視運動において、私の身体は現在、過去、未来をいっしょに結びつけ、いわば時
間を分泌する。あるいはむしろ身体は、もろもろの出来事がたがいに存在のなかで押し合
うかわりに、そこにおいて、はじめて現在のまわりに過去と未来と言う二重の地平を投射
し、或る歴史的な方向づけを受けとることになるような自然の場所となるのだ。ここにあ
るのは永遠の能産者 (*un naturant éternel*) の祈願ではあるが、しかしその経験ではない。
私の身体は時間を占領し、過去と未来を現在にたいして存在させる。私の身体は一つの物
ではなく、時間に屈するかわりに、それをつくり出すのだ。しかし、いかなる注視の働き
も、そのつど更新されなければならないし、さもなければ、それは無意識へと落ち込んで
しまう。対象は、私がそれを眼で見まわす時にだけ、私のまえで鮮明でありつづける。自
由に這いまわるのがまなざしの本質的特性なのだ。まなざしは、われわれに或る幅の時間
にたいする支配を許し、総合を実現するが、これらはそれ自体が時間的現象であって、流
れすぎていくものであり、それもまた時間的な新たな働きのなかで捉え直されることによ
ってしか存続することはできないのだ。それぞれの知覚作用がもつ客観性〔完成〕への要

求は、後続する知覚作用によってとりあげ直され、またもや〔時間性に開かれているために〕失望させられながらも、繰り返しとりあげ直される」（PP 276-277/55-56）。

「身体」は「物」ではなく、未来、過去を投射する —— 有限な「現在」でしかない限定的存在である事実によって、逆に無限の規定性を可能にする両義性としての —— 現在性である。知覚の現象それ自体が時間的であって、不断に「現在」から「現在」へ開かれているのである。

「知覚というものはつねに<ひと>というあり方のうちにとどまっている。つまりそれは、私自身が私の生活に或る新たな意味をあたえる手段となるような人格的〔人稱的・社会内的〕行為ではない。感覺的探索のなかで現在に過去をあたえ、それを未来へと方向づけるものは、自律的な主体としての私ではなく、ひとつの身体をもち、またくまなぐすすべを心得ているかぎりでの私なのだ。知覚は、真の歴史であるというよりは、われわれのうちに或る<前史>の存することを証言し、それを更新するものだと言えよう。そしてこれもまた時間の本質なのである」（PP 277/56）¹⁸⁸。

4-1-11 反省：非反省的なもの・地の解明

現象学的反省を遂行するメルロ＝ポンティは、有限な「知覚」（図＝「反省的」な領野）の分析から、それを規定する無限な可能性（地＝「反省以前の＝非反省的」な領野）の分析に進む。

現象学的反省は、実際には客観的世界の再構成を行っている主知主義的＝科学的反省とは異なり¹⁸⁹、図から地（非反省的な経験）を再発見（図化）するのであり、逆に図としての反省が地のうえに初めて成り立っているものであることを解明する知覚（新たな経験）である。

¹⁸⁸ 「結合や主体なくして結合される対象などはないし、統一作用なくして統一体などはないが、しかしどんな総合も、時間によって破砕されては同時にふたたびつくり出されるのであって、時間は、ただ一つの運動によって、総合を危うくもすれば強固にもするものだ。というのも、時間は過去を引きとめる新たな現在を生み出すからである。したがって、所産者（le nature）と能産者（le nature）との二者択一は、構成された時間と構成する時間との弁証法へと変化する」（PP 56 - 57）。

¹⁸⁹ 「〔科学主義的〕主知主義にとっては、反省するということは感覚を遠ざけ、または対象化すること、そして感覚に直面して、この多様なものを隅から隅まで見回せるような、またそれにとってこの多様なものが存在しうるような、空虚な主観を出現させることである。主知主義は、意識を浄化してそこからいっさいの不透明さを除くことでヒュレー〔素材〕から所謂、事物をつくりあげるわけであって、具体的な内容の把握、つまりこの事物と精神との出会いは〔それによってもう〕考えられなくなる」（PP 57）。

「徹底的な反省、すなわち自分自身を理解しようとする反省の任務は、逆説的に言って、世界の非反省的な経験をふたたび見いだして、そのなかへ検証の態度と反省的操作をつれもどし、反省の出現それ自体に遡って、私の存在の可能性の一つとして明るみに出すことにある。われわれがはじめにもっているのはいったい何であろうか。いたるところを遍歴し通りぬけてゆく総合的な統覚とともにあたえられている多様ではなく、世界という地のうへの或る知覚野である。ここではなにも主題化されていない。対象も主観も措定されていない」 (PP 279/58)

見られる通り、「徹底した反省」、現象学的反省が辿り着くのは、反省それ自身が生まれ出る「非反省的」領野にまで立ち戻っての、「世界という地」のうへの「或る知覚野」である。「なにも主題化されていない」「対象も主観も措定されていない」、「知覚野」の存在である。

「けれども、われわれがすでに見たとおり、原初的な知覚は非定立的〔=反省以前の〕、前客観的、前意識的な経験なのである。したがって、ただ可能な認識の材料があるにすぎない、と仮に言っておこう。始元的な〔知覚〕野のあらゆる点から、空虚ではあるが限定された志向が動き出す。これらの志向を現実化することによって、分析は科学の対象〔物〕へ、私的現象としての感覚へ、そしてこれら両者を措定する純粹主観へとたどりつくだろう。〔しかし〕これら三つの項は始元的経験の地にあるにすぎない。定立的思惟〔反省〕の反省的理想が基礎づけられるのは事物の経験のなかである。したがって反省がそれ自身そのまったき意味をとらえるのは、その反省が非反省的な地をも考慮する場合だけであって、反省はこの地を前もって仮定し、それを利用する一方、この地が反省のために一種の根源的な過去、つまりこれまでけっして現存しなかったような過去を構成する〔非反省的なものとしての地をその都度投射する〕のである」 (PP 279-280/59)。

4-2 II 空間

4-2-0 空間・方向性を決定する「生の志向」・身体の展開

物質としての質料と純粹な作用としての形相（精神による）という古典的（二元論的）世界理解を超えて、世界のなかに受肉した身体を知覚主体として、それと一体である知覚された世界とともに検証しなければならない。「反省はすでに歩まれた道を構成によって逆の方向に辿りなおすわけではないのであり、むしろ、材料がひとりでに世界に関係するということから、われわれは志向性の新たな考え方へみちびかれる」 (PP 60)。

空間は、経験論が主張するように＜空間化された空間＞（物質化された対象）でも、主知主義が主張するようなく空間化する空間＞（精神作用の産物：「先験的・幾何学的な空間」を含む）でもない。

「空間とは、…それによって諸事物の位置づけが可能になるところの手段なのである。…われわれはこれを事物の結合の普遍的な力と考えるべきではない。…私は反省することなく、諸事物のなかで生き、空間を漠然と、或る時には事物の環境と、或る時には事物の共通の属性とみなすか、—— さもなければ、私は反省をおこない〔科学主義の立場に立って〕、空間をその源泉において捉え直し、この言葉の底にある諸関係を現実的に考え、次いで、それらの諸関係がそれらを記述したり担ったりする主観によってのみ身を養っているのだということに気づいて、空間化された空間から空間化する空間へと移っていくか、このいずれかしか途はないのだ」（PP 281-282/60-61）。

4-2-1 A 上と下

4-2-1-1 「逆さ眼鏡」「斜めに見える部屋」

メルロ＝ポンティは、ストラットンの実験（逆さ眼鏡）から概念化以前の原初的経験の実相を明らかにする—— 「逆さ眼鏡」実験の例が引かれるのも、「知覚」段階での「構造」の内部把握の困難を傍証しているのであり、それが構造のズレを垣間見ることのできる、特殊な例であるゆえの選択ということができよう。以下の引用冒頭は、その事情をメルロ＝ポンティ自身が説明している——。

「一切の概念的加工以前の空間経験を考察してみよう。たとえば、〈上〉と〈下〉というわれわれの経験をとりあげよう。われわれはそういう経験を日常生活のなかではうまくとらえることができない。なぜなら、そこではこの経験がそれ自身の獲得物の蔭に隠されているからである。そこでわれわれは、そうした経験がわれわれの眼のまえでこわれたりまたつくり直されたりするなんらかの例外的な事例に向わなければならないが、この例となるのが網膜上の像の倒立していない視覚の事例である。いま、網膜像を正立像に直す眼鏡を被験者にかかけさせると、形式全体がまず非現実的で上下が逆になって見える。実験の二日目には、正常な知覚が回復しはじめるが、ただし被験者は自分自身の身体が上下さかさまだという感じをいだく。一週間にわたる実験の第二シリーズでは、物体ははじめさかまきに見えるが、初回ほど非現実的ではない。二日目になると、景色はもはやさかさまではないが、身体が異常な位置にあると感ぜられる。三日目から七日目にかけて、身体はしだいに立ち直り、ついには正常な位置にあるよう思われる。とくに、被験者が活動的であるときには、そうである。彼がソファの上でじっと横になっている時には、身体はやはり前の空間を基礎にしてあらわれ、また、目に見えない身体の部分に関しては、右と左は実験の最後にいたるまで以前の位置づけを保持している。外部の対象はますます〈現実〉の様相を帯びるようになる。はじめのうち新しい様式の視覚のためまちがった動作をしでかし、視覚的混乱を念頭において訂正しなければならなかったのに、五日目からは、誤りなくその目的をとげるようになる。はじめは以前の空間の地の上に孤立していた新しい視覚的現象が、まもなく（三日目に）自発的努力によって、ついで（七日目に）なんらの努

力なしに、その現象と同じ方向をもった地平でとりまかれるようになる」(PP 282-283/62)。

混乱が修正されていくこうした過程の解釈として心理学から、「逆さ眼鏡」の装着に影響されない「触感覚」の優位が主張されている。「触覚界というあの別の感覚群は、そのあいだも依然として<直立の状態に>とどまっている」。被験者は、実験以前からの<視覚像>と合致する現在の「触覚像」と、<両足が宙に漂っている>現在の視覚像の「二つの身体感」を持つことになる。像の抗争は、二つの拮抗する像のどちらかが消失するまで続くが、最終的に以前からの「視覚像」に準じる「触覚像」が優位を占め、視覚の「倒立像」を取り込むという解釈である (PP 283-284/63-64)。

しかし、この解釈にメルロ＝ポンティは反対する (PP 284-285/64-65)。その解釈が初めから、「視覚像」が含む「上下」を基準としてしまっているからである。問題は、当初からの視覚像が含む「上下」は何を基準として定まっているのか、それに従う触覚像は優位と言ってよいのか、触覚像は実際に優位であるのか、を考えることである。

4-2-1-2 「知覚」：世界に向けて生きる運動が定める空間・投錨点

上下の方向付けは（「客観的空間内の物としての、実際にあるがままの私の身体ではなく」）知覚主体としての身体（「可能的な活動の系としての私の身体」、すなわち世界に向かう運動である身体、「動因としての身体」）の包括的行為によって構成される。

触覚像が上下の基準でないことを示すために、メルロ＝ポンティは新たな実験の知見—— 部屋全体が 45 度に傾いて見える眼鏡の実験 —— を追加する。その復帰過程の理解を巡ってメルロ＝ポンティは次のように考える。

「被験者が自分のいる部屋を、垂直線に対して 45 度の傾斜で映し出す鏡を介してしか見えないように工夫すると、部屋ははじめ<斜めに傾いて>見える。…数分後に、突然変化が起こる。即ち、壁、室内を移動する人間、物の落下方向が垂直になる。ストラットンの実験に類似したこの実験は、なんらの運動性探索〔触覚による探索〕も無しに、上と下の急激な転換を明らかにするという点で優れている。われわれが新たな光景の上下のあたらしい位置づけを知るのは運動性探索を介してであると説明する理解では、既知の通り、斜めの（もしくは逆転した）像そのものによってそれが惹き起こされる主張には何の意味もないとされていた。けれども、われわれはいまや、こうした〔運動性の〕探索が全く必要ではないこと、したがって、方向付けは〔もはや運動性探索＝触覚像を基準とするのでも視覚像を基準とするのでもなく〕知覚主体の包括的な行為〔を基準とすること〕によって構成されるものであることを見て取るのだ。すなわち、知覚は実験以前に一定の空間的基準 (un certain niveau spatial) を認めていて、これに対比して実験の光景がまず斜めに見えてくるのであり、また、実験の過程でこの光景はさらに別の基準を導き入れ、これに対比することで視野の全体がふたたびまっすぐに見えてくるのである、と。それは

あたかも、或る種の対象（壁や戸や部屋のなかの人の姿など）が、あたえられた基準に対比して斜め〔逆転〕であると決定されて、特権的な方向を提示することをおのずと要求し、みずからのほうへ垂直線をいわば引き寄せ、〈投錨点〉の役割を果たし、そして既定の基準を動揺させるかのように、である」（PP 287-288/67-68）。

すなわち一連の実験からメルロ＝ポンティが主張するのは、「空間」は理性的に構成され、予め決定されてあるような「存在」ではなく——それに準じて想定された経験の「超越論的」外枠でもさらさらなく——世界に向けて生きる運動である「知覚」が「基準」となって、「視覚」「触覚」その他あらゆる感覚を包括的に総合しながら生み出していく「知覚」（「図」）の場——その都度投射される「地」——であるのに他ならない、ということである。そもそも実験以前の「正立像」を「正立」とする所以を客観的心理学は何も説明できていない。知覚から身を離して構成された科学的理性的主体からは、ゆえにこうした一連の実験の説明は全く「理解できない」のである。

「光景の方向づけにとって重要なのは、客観的空間内の物として〔科学によって規定された〕存在する私の身体ではなく、可能な活動の系としての〔「地」として投射される〕私の身体であり、その現象〔知覚〕の〈場〉が自分の任務や状況によって決定される〔図にもたらされる〕ような潜勢的身体〔「地」としての身体〕なのである」（PP 289/69）。

「潜勢的身体〔「地」としての身体〕が現実の〔客観物理的な世界の〕身体にとって代わるのであって、その結果、被験者は自分が実際の〔物理的身体が存在する鉛直下向きな〕世界のなかにいるとはもはや感じなくなるほどだし、また本当の足や腕のかわりに、映された〔斜めの〕部屋のなかで歩いたり行動するのに必要となるだろうような足や腕を感じるまでになる。彼はその光景に住みつくのだ。…それは私の身体による世界の所有の一様式であり、私の身体が世界を捉える一つの方式なのである」（PP 289/70）。

4-2-1-3 生の志向（地）による方向付け・存在の意味づけ

眼には見えない「潜勢的身体」（運動としての身体）が向かうことによる、空間における方向付け（上下左右前後）が（また）存在（存在物、空間性）も決定する。客観的な物・空間が存在して身体の運動が偶然的（外在的）に関与するのではない。

「いつもくすでに構成されて>いるということが空間にとって本質的な点であって、われわれは世界を欠いて引きこもる知覚〔コギト〕のうちでは、空間なるものをけっして理解することができないだろう」（PP 291/72）。

「或る基準の構成はつねに或る一定の別の基準を前提とする」「空間はつねに自分自身に先行する」と言われていることから明らかなように、メルロ＝ポンティは、「図」化された「知覚」に対して、常に既に「地」として先行しなければならない「世界」を「空間」

の基準、「空間」そのものとして考えている。無論、「地」の「先行」は、「投射」によって初めて成立するのであって、文字通りの「先在」即ち「存在」の「先行」ではない。

更に知覚経験の実際は、経験の空間性＝上下左右前後が「われわれと存在との原初的な出会いのなかであらかじめ前提されている」こと、「存在」とは「状況づけられた〔空間性においてある〕存在と同義語である」ということを示している（PP 291/73）。

「〔自身の〕顔を見まわすのに、気に入りの進行方向をもつ私のまなざしは、或る不可逆的な順序で顔の細部に出会う場面にしか、その顔を認知しないはずであり、対象 —— ここでは顔とその表情 —— の意味はそれ自身、＜意味＞（sens）という語の二重の意義〔「意味」のほかに「感覚」との意味も持つ〕が十分に示しているように、その方向づけと結びついているはずである。或る対象を上下さかさまにするということは、そこから意味を奪いとることである。そういう対象の在り方は、したがって、思惟する＝主体＝にとっての＝在り方（un être-pour-le-sujet-pensant）ではなくて、或る傾斜角でその対象に出会い、それ以外の仕方では対象を見分けられないような、まなざし＝にとっての＝在り方（un être-pour-le-regard）なのである。そういうわけであらゆる対象は＜その＞上と＜その＞下をもち、これらは、あたえられた或る基準にたいして、その＜自然な＞場、対象が占めかねばならぬ＞場をしめしている」（PP 292/74）。

鏡を見るとき、自分の気に入った角度から覗き込む習慣、あるいは他者の顔でも、そもそもそれを「顔」として認知するに至るプロセスにおいて、先ず視線が半ば自動的にその「眼」に注目し、鼻、口、輪郭、髪型、首に矢継ぎ早に注目し —— ちょうど、漫画のように、輪郭線だけで描かれた（時に誇張された）単純な線画を見るように —— それを「顔」と認知して、「表情」さえその単純な部分＝線の上から読み取り、思惟がそこからスタートするように、「まなざし」は確かに「思惟する」以前に「対象」と出会うのである。「顔を見まわし、気に入りの進行方向をもつ私のまなざしは、或る不可逆的な順序で顔の細部に出会う場面にしか、その顔を認知しない」。つまり、「対象 —— ここでは顔とその表情 —— の意味はそれ自身、＜意味＞（sens）という語の二重の意義〔感覚、意味〕が十分に示しているように、その方向づけ〔すなわち「知覚」（＝「図」を成立させることに先行する「地」の投射〕と結びついている」。

「知覚」すなわち「図」を「感覚」として「意味」を持たせて成立させる「まなざし」すなわち「身体」が持つ世界に対しての「方向付け」 —— 「知覚」の成立に先行する「地」の投射としての「原初的基準」 —— こそ、メルロ＝ポンティが言う「空間」の原型である。「…空間における方向づけは、対象の偶然的な性格ではなく、私が対象をそれとして認め、それを対象として意識する手段なのである」（PP 293/74）。

「原初的な基準はわれわれのすべての知覚の地平に存在するものだが、しかしそれは原

理上、明白な知覚のなかではけっして到達されず主題化されえないような地平〔地〕なのだ。われわれがそのなかで相次いで生きてゆく基準のそれぞれは、われわれがわれわれにさし出される或る<環境>内に投錨する際にあらわれる。だが、この環境それ自身が空間的に限定されるのは、あらかじめあたえられて在る基準に対してのみである。こうしてわれわれの最初の知覚はといえば、それはそれに先行する方向づけに準拠することによってしか空間的ではありえなかった。したがって、それはわれわれがすでに或る世界のなかで作動＝機能しているのを見いだしていなければならない。とはいえ、それは或る種の〔客観的〕世界、或る種の〔静的・一断面的な〕光景ではありえない。というのも、われわれはあらゆるものの起源に身を置いているからである。最初の空間的基準はどこにもその投錨点を見つけることができない。というのも、これら投錨点は、空間内で決定されるためには、最初の基準以前に或る基準を必要とするだろうからだ。しかもそれが<それ自体として>方向づけられることができない以上、私の最初の知覚と世界にたいする私の最初の手がかりは、Xなるものと世界一般のあいだで結ばれた先行する協定の実行として私にあらわれなければならないし、私の歴史はその得られた諸成果をそれが利用しているところの先史〔私の生に先行する〕時代の続きであり、私の個人的実存は個人以前の或る伝統のくり返しであるはずなのだ。それゆえ、私の基底にもう一つ別の主体〔すなわち身体〕が存在しているのであって、彼にとって世界は、私がそこに存在する前にすでに実在しており、また彼は、そこに私の場所をすでに指ししめしている。このとらわれた精神もしくは自然的精神こそ私の身体なのだが、それは私の個人的選択の道具となって、あれこれの世界に固定されるような一時的な身体ではなく、一切の特殊な固定を或る一般的な投企のなかに包みこむような無記名の<機能>系〔地〕なのである。そして、世界のへのこうした盲目的粘着、存在に好意を寄せようというこうした既定方針は、私の生のはじめにだけ介入するものではない。それはその後のどんな空間知覚にもその意味をあたえるし、またそれはあらゆる瞬間にあらためてくり返されもする。空間と、一般に知覚は、主体の内奥にその出生の事実、その身体性の不断の貢献、思考よりも古い世界との交わりをきざみつける。これこそ、それらが意識をふさぎ、反省にとって不透明である理由なのだ。基準の不安定さは無秩序の知的経験をあたえるばかりでなく、われわれの偶然性の意識であり恐怖であるところの、めまいや吐気という生命的経験をもちあたえる。基準の設定はこうした〔未知、無秩序と感じられる〕偶然性の消去であり、空間はわれわれの事実性に基礎を置いている。それは対象でもなければ主体の結合作用でもない。それは、どんな観察にも前提とされる以上、観察できるようなものではないし、また、そのつどすでに構成されているということが空間にとって本質的である以上、〔主知主義が言うような思惟の〕構成的操作から出てくるということもない。このようにして空間は、決してみずからはあらわれ出ることなしに、魔術的な仕方で風景にその空間的な規定をあたえることができるのである」

(PP 293-294/75-76)。

4-2-2 B 奥行

4-2-2-1 奥行と幅

「知覚」経験の空間性を解明したメルロ＝ポンティは、更に「奥行」視の問題を検討する。経験論でも主知主義でも横から見た幅に還元されてきた<奥行>の問題 —— 殊に、平面的でしかない網膜像から「奥行」視が成立するのは、統覚の判断が存在するからとする主知主義が有力とされてきた —— が、始源的な知覚主体としての身体の視点から（神の視点＝客観化された世界の視点¹⁹⁰からではなく）解明されなければならない。

「知覚についての古典的な考え方は一致して、奥行が見えるということを否定している。〔たとえば〕バークリーは、われわれの網膜がまわりの光景からもっぱら平面的な投影だけを受けとる以上、奥行は記録されることができないわけで、そのため視覚にあたえられないのだろうと指摘している。…反省的分析においても、或る原則的理由からして、奥行は見えない。つまり、たとえ奥行がわれわれの眼に描きこまれうるとしても、感覚的印象は一つ一つ辿られるような〔並列する点としての〕多様をしか呈示しないだろうし、したがって、たとえば距離は、ほかのあらゆる空間的關係と同様に、その多様を綜合しかつ思惟する主体にとってしか存在しない。これら二つの学説は、それがいかに対立しようとも、どちらもわれわれの実際の経験の同じような抑圧を言外に含んでいる。どちらの場合にも奥行きは暗黙のうちに横から見た幅と同一視されており、そしてそれこそが奥行を見えなくしているものなのだ」（PP 294-295/77）。

「奥行」の問題を、哲学者でさえも忘れさせるのは、「おそらく、もろもろの次元をたがいに置きかえて世界を視点なしで思惟するようわれわれを促す」「世界そのもの」のせいであるとメルロ＝ポンティは言う。先に批判された諸感覚の分離とコギトからの再連合が「奥行」を看過させてしまうのである。しかし、目下の知覚の現象学においては、「世界の現象、すなわちわれわれにとっての世界の誕生」が解明されなければならないのであり、客観的世界が文化的世界として知に浸透する以前の「われわれがまだ単独であり、ほかの者がもっとあとになってやっとあられ、知識やとくに科学が個人的展望をまだ通分したり均一化したりしていない」段階での「世界」が「知覚」のうちにそれが探られなければならないのである（PP 296/78）。

「奥行は、いわば、あらゆる次元のなかで最も<実存的>なものであるが、それというのも —— この点ではバークリーの論拠が正しいのだが —— それは対象それ自身のうえに標示されるものではないからであり、つまり、それは事物にではなくあきらかに展望に属するものだからである。したがって、それは事物から引き出されることはできない

¹⁹⁰ 「奥行を横から見た幅として扱うには、つまり等方性の空間に到達するためには、主体はその位置をはなれ、世界のうえでその視点を捨てて、自分がいれば偏在していると考えることが必要である。いたるところに偏在する神にとっては、幅は奥行とまったく等価である」（PP 295-296/78）。

し、意識によって事物に取り付けられることさえできない。それは事物と私とのあいだの或る確固としたつながりを告げるものであり、このつながりによって私は事物のまえに位置づけられるのだが、他方、幅は、一見したところでは、もろもろの事物相互の関係と考えられ、ここには知覚する主体は含まれていない。奥行の視像を、すなわちまだ客観化されてもおらず、また外的な諸点の相互関係によって構成されてもいないような奥行を見つけ出すことによって、われわれはもう一度古典的な二者択一をのり越え、主体と客体〔対象〕の関係をはっきりさせることにしよう」（PP 296/79）。

4-2-2-2 生の志向にとって運動の切迫性・奥行、運動可能性の「地」としての投射

奥行の標識（目印）とされる、両眼の収斂や遠くの物の見かけ上の大きさとかは、客観的世界観において説明されてきたものに過ぎない。そもそも両眼の「収斂」を「奥行」が見える事実の原因とするのは、論理的循環でしかない。「奥行」があるから、両眼は「収斂」するのである¹⁹¹。原初的知覚経験においては、奥行きは予期された動き（回り込んでみる身体運動・そこまで行ってみる身体運動ができるということ（動機¹⁹²づけられた決断の予期）、すなわちその行動を可能にする「地」の投射である。

「私が地平線の彼方へと伸びている眼前の道を眺めるとき、道の両側は収斂していくものとして私に与えられる〔経験的見え方、ただし厳密には収斂しない〕とも、それらが平行なものとしてあたえられるもの（主知主義的考え方・幾何学的観念的）とも、言うてはならない。それらは奥行のなかで平行なのだ〔奥行としての平行は、そのようにしか現象しないということ。知覚の内ではそのように「在る」（客観的判断）というのではなく、遠くに「見える」ということ〕」。

あらためてメルロ＝ポンティは、「視野」を「視覚」の一平面としてだけ考えてみせる。

「或る対象が視野のなかでごくわずかな場所しか占めないと言うことは、結局のところ、それが私の鮮明な視覚能力を埋めつくしてしまうほど豊かな形状を呈示していないということであろう。」（PP 302/86）

「遠くに見える」ということは「或る対象が視野のなかでごくわずかな場所しか占めないということ」であり、「それが私の鮮明な視覚能力を埋めつくしてしまう」ほど、まだ、あるいはもう、私にとって切迫した状況にはないということ —— 運動の動機・決断としてはまだ微弱ということ —— である。それがメルロ＝ポンティが考える、原初的知

¹⁹¹ 「…〔両眼の〕収斂運動をひきおこす網膜映像の不均衡は、即自的に存在しているわけではない。不均衡が存在するのは、同じ構造の単眼現象を一つに融合させようと努め、共働運動をめざす主体にとってのみである。したがって、両眼視の統一、そしてこれが実現されるために欠かせない奥行は、単眼像が<不均衡なもの>としてあたえられるその瞬間から、そこに存在していることになる」（PP 303/87）。

¹⁹² 動機：モチベーション＝運動の意を含む。

覚経験において捉えなおされた「距離」の持つ意味である。

「われわれは遠ざかりゆく対象を<もつ>のであり、われわれはたえずそれを<保持>し、それに手がかりをもちつづけるのであって、増加する距離のほうは、幅ならそう思われるかもしれないが、増加する外在性ではないのである。距離の増加とは、事物がしだいにわれわれのまなざしの手がかりからすべり落ちていき、両者の結びつきが徐々に厳密さを失っていくということだけを示している。距離とはこうした弛んだ手がかりの、完全な手がかり〔つまり切迫した状況〕もしくはこれに近い状態からの区別である。それゆえ、われわれが距離を定義するやり方は、われわれがまえに<正立>とか<斜め>を定義したのと同じなのであって、つまりは手がかりをもつ能力〔世界に向かう生の運動としての「知覚」〕に対する対象の位置によるのである」（PP 302-303/86）。

4-2-2-3 科学・錯覚からの誤った類推、実相・行為可能性：地の投射による方向づけ

「立方体を奥行において見る」

かくしてメルロ＝ポンティは、「知覚」の解明を通じて、生の運動である「私」の身体が、世界に向かう姿勢に呼応して「地」としての知覚空間を成立させていることを明らかにする。「知覚されたものの意味は、私〔コギト〕によって構成されたもの〔客観的なもの〕などではなく、それ自身の内に設定されたもの〔身体運動の方向に投射された地〕として私にあらわれる。「私の行為は、〔主知主義が主張するような、コギトによる透明な〕根源的・構成的な行為ではなく、〔生の志向に〕促された、ないしは動機づけられた〔世界に受肉したものとして身体運動の方向に投射された地に制約された〕行為である」。

「奥行を悟性のつくりだすものとみなすようにわれわれを習慣づけたのは、とりわけ奥行に関するもろもろの錯覚であろう。これらの錯覚を惹きおこすには、立体鏡のように、両眼に或る程度の収斂を課したり、あるいは被験者に遠近法的構図を示すという方法をつかう。実際には奥行がないのに私にはそこに奥行が見えると思うのだから、人を欺く諸標識が仮説のきっかけになったのではなかろうか、そして一般に距離の視覚と言われるものはつねに諸徴標の解釈にすぎないのではなかろうか。そこに根本的な仮定があることは明白である。つまり、人びとは存在しないものを見ることはできないと考え、したがって視覚を感覚的印象によって定義しているわけであり、動機づけ〔身体運動としての動きの予期〕という根本的關係を見逃して、そのかわりに意味づけの關係を立てているのである」（PP 303/87）。

「〔立方体が〕六つの面と十二の稜が同時に共存し、私にとって等しいものとしてとどまるのは、それらが奥行のうちに配置される場合だけである。もろもろの現われを修正し、鋭角や鈍角に直角の価値をあたえ、変形した側面に正方形の価値をあたえる作用は、等し

いという幾何学的諸関係やこれらの諸関係が属する幾何学的存在についての思惟ではない、—— それは私のまなざしによる対象の包囲であって、その際、私のまなざしは、対象を透過し、それを生気づけ、また側面に〈斜めからみた正方形〉としての価値を直接あたえ、そのため、われわれはこれらをその遠近法的現われにしたがって菱形と見ることさえしないほどなのだ。このように、たがいに排除し合う諸経験〔それぞれの方向から眺めること〕が同時に存在すること、それらが相互にかかわり合うこと、可能な過程〔動き〕がただ一回の知覚作用のうちに縮約されること —— これらが奥行の独自性をなすものなのである。つまり、幅や高さが事物やその諸要素のたがいに並列しているだけの次元であるのにたいして、奥行とは、それらがたがいに他を包含し合う次元なのである。」(PP 306/91)

明示されたように「奥行」は —— 共時的に並列されうる幾何学的位置関係概念、すなわち「幅」「高さ」「事物やその諸要素の互いに並列しているだけの次元」とは異なり —— たがいに排除し合う諸経験が同時に存在し、「それらが相互に関わり合うこと、可能な過程〔動き〕がただ一回の知覚作用のうちに縮約されること」と説明される、知覚の統一である。つまり「奥行」は、空間的区別も時間的区別もすべてがそこからあらわれてくる始源的知覚の一体性のうちにおける感覚 —— 「最も実存的な次元」 —— なのである。

4-2-2-4 生の志向・運動の統一的現れとしての奥行：空間性（移動可能性）の基礎・時間性

身体移動の予期（動機＝動き）を含む奥行の知覚は、既にして空間性だけにとどまらず時間性に関わっている（空間・時間の分離の方が寧ろコギトによる客観的分離・構成の産物である）

「知覚された対象と私の知覚との関係について言えば、それは両者を空間のなかで、そして時間のそとで結びつけるわけではない。つまり、それらは同時的なのである。〈共存するものの次元〉は、〈継起するものの次元〉から切り離されえない。あるいはむしろ、時間は単に継起の意識ではない、とすべきかもしれない。知覚は私に広い意味での〈現前の領野〉（*champ de présence*）をあたえるが、これは二つの次元、つまりここ—あそこという次元と過去—現在—未来という次元に沿って拮がっている。前者〔空間性〕を理解させるのは後者〔時間性〕である。私は遠く離れた対象を空間的遠近法（見かけの大きさや形）の明白な措定なしに〈掴み〉、〈もつ〉が、これは、私が近い過去をなんらの変形もなく、〈追想〉をも挿入することなしに〈なお手に掴んでいる〉のと同様である」(PP 307/92)。

「つまり、記憶は介在する内容をぬきにした過去の直接的所有としてしか理解できないのだが、それと同様に、距離の知覚は、遠方が現れて見えるその場所で遠方と接する遠方的存在（*être au lointain*）としてしか理解することができない。距離は、或る瞬間からべ

つの瞬間へという絶え間ない移行〔実際にここからそこへ移動する時間〕のうえに、また、おのおのの瞬間がその地平もろとも次の瞬間の厚みのなかへ嵌めこまれていくことによって、しだいに築かれていく。この同じ絶え間ない推移は〔しかし〕、あそこに存在するとおりの対象を、もし私がその傍にいたらそう見えるだろうというままの〈実際の〉大きさでもって、私がここからそれについてもつ知覚のなかへ引き入れる」（PP 307/92-93）。

遠くに見える人は「小さい人」ではなく、そこまで行けば普通の大きさの人が、いまここから「小さく」見えているのである。「そこまで行けば普通の大きさに見える人」という、時間も含めた積み重なる瞬間の縮約を「地」として、「奥行」知覚という「図」——「普通の大きさの人が小さく見えている」と言う意味——が成り立っている。

4-2-2-5 世界に対峙する主体としての身体が見せる「奥行」

奥行の経験は、世界に受肉した身体でありつつ知覚主体である「私」と、その「私」が身体運動として向かう（目標とされた存在としての）知覚対象との関係を離れては説明できない。

「上と下、右と左が、知覚内容とともに〔客観的空間性として〕主体にあたえられるものではなく、諸事物を対比的に位置づけるような空間的基準とともにその瞬間瞬間構成されるのと同様に、奥行と大きさが事物に生ずるのは、これらの事物が、遠近・大小をどんな準拠対象にも先んじて決定するような距離と大きさととの基準と関係づけられることによるのである。或る対象が巨大だとかちっぽけだとか、遠いとか近いとかわれわれが言うたいていの場合、たとえ暗黙のうちにでさえも何かほかの対象と比較したり、あるいは、われわれ自身の身体の大きさや客観的な位置と比較などしていないのが常であって、われわれの動作の或る〈射程範囲〉、現象的身体がその周囲にたいしてもつ或る〈手がかり〉との関係に基づいてのみそう判断しているのである」（PP 308/94）。

或る対象の大きさや遠近をわれわれが、思惟するまでもなく、即座に見てとるとき、メルロ＝ポンティが言うように「たとえ暗黙のうちにでさえも何かほかの対象と比較したり、あるいは、われわれ自身の身体の大きさや客観的な位置と比較などしていない」というのは確かにその通りである。世界に向かう動作主体としての自身の身体を通じ、何の比較もなしにわれわれは、大小、遠近、を即座に見てとるのであり——われわれの動作のある〈射程範囲〉として——、逆にそこから、われわれがそのように世界に向かう、思惟以前の身体としての主体であることが浮かび上がってくる。

「こうして奥行は、無世界的主観の思惟〔理性主体としてのコギト〕としてではなく、〔世界に〕身を挺している主体の可能性として理解されうるものなのである」（PP 309/94）。

(下から見上げるより上から見下ろす方が高く感じる) <高さ>や(スピードが上がるにつれて狭く感じる) <幅>も、原初的意味では「私」としての「身体」知覚の次元である。

「…垂直線と水平線にしても、結局のところは世界におけるわれわれの身体の最適の位置づけによって決定される。諸対象間の関係としての幅と高さは、派生的なものであるが、その原初的意味ではそれらもまた<実存的>次元なのである」(PP 309/95)

「垂直と水平、近さと遠さは、ただ一つの状況的存在を名指すための様々な抽象的名称なのであって、いずれも主体と世界の同じ<差し向かい>(Vis-à-vis)の関係を前提にしているのである」(PP 309/95)

4-2-3 C 運動

4-2-3-1 科学的客観的世界観における運動の説明の論理矛盾

生の運動である身体的「知覚」の世界との関係を巡り、空間性、奥行を解明してきたメルロ＝ポンティは、心理学が提起した「運動」概念の解明に論を進める。科学的世界観<客観的思考>における運動の説明——空間内での、静止を本質とする物体の運動を位置移動として四囲との関係で説明しようとする——は、「静止しているもの」が「運動する」ことになる、「動体〔運動の基体〕は動くものではない」という論理(命題)矛盾を免れず、問題にならないのに対し、心理学は、光点の継起的点滅が一定の閾値以上で「動体」として看取される「絶対運動」の事実を認めている。

「…〔実際〕出発点から到達点まで中断なく運動を伝えられるような動体がなければ、運動というものは存在しない。だが、運動は動体に内属するものではなく、全面的に周囲との諸関係のうちにある以上、運動は外的な目印なしにはすませられないし、またとはいえ運動を目印しよりもむしろ<動体>に帰属せしめるようなことは一切できない。したがって、ひとたび〔科学(客観的世界観)が行うように〕動体と運動を区別してしまうと、動体のない運動とか、客観的な目印のない運動とか、「絶対的運動」とかは考える必要がなくなる。しかしながら、運動についてのこうした考え方は実際には運動の否定なのであって、つまり、運動と動体を厳密に区別するということは、厳密にいつて<動体>は動くものではないと言うことになる。もし運動中の石が静止中の石となんら変わったところがないとなれば、それはけっして運動の状態にあるのではない(とって静止しているわけでもない)」(PP 310/96-97)。

「運動」を説明するのに、出発点から到達点までの、それ自体は「運動」していない物

体の時間的な位置の変化によって説明する客観的世界観に立脚した科学的説明は、例えば「私が歩いている」事実を説明しない。すなわち、現象の知覚に忠実に考えれば、知覚から思惟的に抽象した「静止」する物体を基体として運動を考えるのではなく、出発点から到達点まで「中断なく運動する」「動体」「歩きははじめ、歩いている私」—— それ自体「絶対的運動」でありながら、「運動」として「全面的に周囲との関係のうちであり、外的目印を持つ」—— が考えられなければならない。「運動中の石」は、客観的世界観で現象から抽象された「静止中の石」ではない。同じとすれば、それは「運動の状態にある石」ではない。

「したがって〔科学的客観世界的説明では〕、運動を明晰に思惟しようとしても、どのようにしてそれが私にとって始まり、どのようにしてそれが現象として私にあたえられるのかを、私は理解できないことになる」（PP 311/97）。

4-2-3-2 心理学：静止する光点の継起的点滅に存在しない連続的運動・絶対運動が見える

「知覚」における「運動」の実相とは何か。メルロ＝ポンティは、心理学が提起する「絶対運動」の現象に注目する。われわれの「知覚」は光点（それ自体は静止している）の継起的点滅に、従って存在しない連続的「運動」・「絶対運動」（動体）を見いだすのである。

「明晰な思惟のもろもろの要求や二者択一にもかかわらず、やはり私は歩いているし、運動を経験しているのだが、このことは、私が同一の動体〔位置変化の基体〕や外的目印しやさらにいかなる相対性もなしに運動を知覚していることを、否応なく意味しているのだ」（PP 311/98）。

「このようにして、動体が運動のなかで捉えられてはじめて出現するという幾多の現象を、われわれは手に入れることができる。動くということは、動体が無限に連続する位置のひとつひとつをつぎつぎに通過していくということではないのであり、動体は、自らの運動を開始し、持続し、または完成するものとしてしかあたえられない。したがって、動体が目に見えるような場合でさえ、運動は動体にたいしての外在的名称、つまり、動体と外部との関係ではないわけであり、したがって、目印なしの運動が可能なのだ」（PP 312/99）。

科学主義的客観的世界観に基づく運動論 —— 静止物体の位置移動 —— は、「運動」について何も説明できていない。運動の説明には、その行程に持続的に存在する同一の動体がなければならない。「いま私が時計を部屋の机のうえに置き、しかもこの時計がとつぜん見えなくなって数瞬間のうちに隣室の机のうえにふたたび現われるとすれば、私は、そこに運動があったなどとは言わないだろう」（PP 313/100）。また、「或る点への

運動の到達」は、「＜隣接する＞点からのその出発とまったく一体をなしているはず」で、「一挙に或る点を去って別の或る点を占めるような動体」の存在が要求されねばならない (ibid.)。ゆえに、「運動の知覚」があり得るのは、知覚が「運動をその運動的意味とともに、またこれを構成するすべての契機とともに、とりわけ動体の同一性とともに捉える場合だけ」である (PP 314/101)。

「われわれの言う同一性というのは、したがって、運動と静止の区別より前にある。運動は、それを記述し、その統一性をつくるような動体なしでは、何ものでもない。力動的現象という隠喩は、ここでは心理学者を迷わせるものになる。すなわち、或る力がそれ自身その統一を保証しているようにわれわれには思われるのだが、しかしそれは、われわれがこの統一性をその諸結果の展開のなかでそれと認知するような或る人をいつも仮定しているからである。＜力動的現象＞は、それらを生き、それらをひとつひとつ点検し、かつその総合を成就するところの私から、その統一をとり出すのである。このようにしてわれわれは、運動を破壊するような運動の思考〔科学的客観的世界観〕から、運動を基礎づけようとする運動の経験〔知覚〕へと移り、さらにまたこうした経験から、厳密にいてそれなしには経験がなにも意味しないような一つの思考〔知覚の記述〕へと移るのである」 (PP 314-315/101-102)。

メルロ＝ポンティが言っている「運動」の同一性は、客観的世界観で言われる静止する存在の「同一性」、或いは運動＝位置移動を説明する静止的基体の論理的「同一性」とは異なる「同一性」、そうした客観的世界観が派生する以前の始源的現象の「動体」が持つ「同一性」である。「力」「力動」の同一性として、私からは切り離されて自存するように思われる世界の運動も、「この統一性をその諸結果の展開のなかでそれと認知するような或る人〔前人称的な主体としての私〕」の「仮定〔擬人化的主体の想定〕」に基礎づけられている。私が見る「力動的現象」は、「それらを生き、それらをひとつひとつ点検し、かつその総合を成就するところの私から、その統一をとり出す」のである。「運動」現象に欠かせない「動体」とは、世界に向けて運動する身体である私としての「知覚」の運動の統一性に根差している。

4-2-3-2 運動の現象、またはその主題化に先だつてある運動

心理学が見出した「運動の知覚」が —— コギトによる科学的（客観世界観的）な説明でなく —— 知覚の現象学的に解明されなければならない。

「動体〔この言い方自体、客観的に同一性を持つ静止物体が動く、という理解の仕方ではないので〕、むしろわれわれが言ったように、動いているもの〔知覚される「運動」〕は、運動の諸位相の下で同一〔運動に関係なく客観的に同一〕なのではない。運動の諸位相のなかで同一〔運動として知覚される同一的なもの〕なのである」。「〔知覚において

現われる] 運動は動体 [限定された諸特性の総体によって定義される客観的対象] を、必ずしも前提しない。「運動の現象を正規に考えようとするなら、われわれは、単に [静止すると想定された同一的] 事物からだけでない、純粋な推移から成り立っているような世界を考えなければならない」。

「運動の知覚」から出発する知覚の現象学は、客観的世界観の原理である論理的同一性の脱時間的成立について、その成立から遡って (<前論理的>に) 考え直す必要がある。

「言っておかなければならないのはただ、現象的地層が文字どおり前論理的であり、またこれからもなお依然として前論理的でありつづけるだろうということだけである。われわれの世界像は、存在だけでは部分的にしか構成されえないし、いたるところで存在をとりかこむ現象が、そこには必要となる」 (PP 318/105)。

「前客観的な存在、主題化されない<動くもの> [すなわち私という知覚] は、われわれがすでに語った含蓄をもった空間と時間以外の問題を提起するわけではない。さきにわれわれが述べたように、幅、高さ、もしくは奥行に依じての空間の諸部分は、並置されているのではなく、共存しているのである。なぜなら、それらは世界に対するわれわれの身体のただ一つの手がかりのなかにことごとく包みこまれているからである。そしてこの関係は、それが空間的であるより前に時間的なものであることをわれわれが指摘したときに、すでに解明されているのである。諸事物が空間内に共存するのは、それらが知覚する同じ主体に現に存在しており、また同じ時間の波のなかに包みこまれてもいるからである。しかし、それぞれの時間の波の統一性と個別性が可能なのは、この波が前の波と次の波のあいだで圧縮され、またこれを発生させる同じ時間的脈動がなお前の波をひきとめ、次の波をあらかじめ捉えている場合にのみである。継起的な瞬間からつくられるのは客観的な時間だけである。生きられた現在は、その厚みのなかに過去と未来を包含している。運動の現象は、いっそう著しい仕方でも空間的・時間的含蓄を表明するにすぎない。われわれが、離れている或る対象とその本当の大きさをいかなる解釈もさしはさまずに知るように、またそれぞれの瞬間にわれわれの過去の厚みのなかで占める或る出来事の場合をなんら明白な回想もさしはさまずに知るように、われわれは運動と<動くもの>をいかなる客観的な位置の意識もさしはさまずに知るのである。運動はすでに馴れ親しんでいる環境の転調なのであり、こうして、一切の意識作用に基底としての役目を果たすこの環境がどのようにして構成されるのかというわれわれの中心的課題に、いま一度、われわれをたちもどらせるのである」 (PP 318-319/106-107)。

4-2-3-3 動体としての運動：生の志向の主体・知覚の目的に相対的に決定される運動

客観的世界での四囲との関係による運動の相対性は構成されたものでしかないが、運動を動体の知覚として考える現象学的思考においては、私の<まなざし>を介する、私の身体と対象との相対的關係から身体知覚論的に、運動の解明がなされる。

「領野の或る部分に動体としての価値を、別の部分に地としての価値をあたえるものは、われわれがそれらの諸部分との関係をまなざしの作用によって打ち立てるその仕方である。石が空中を飛んでゆくと言うが、これらの言葉は、庭に錨でつながれた〔庭を動かぬ地とする〕われわれの視線が石によって引きよせられる〔飛ぶ石という図を作る〕と同時に、いわば自分の錨を曳きずっている〔庭を運動の基準の静止点として地化する〕ということ以外の何を言おうとするのだろうか。動体とその地との関係がわれわれの身体を通りぬけてゆくのである」（PP 322/110-111）。

庭で石が飛んでゆくのを目撃するとき、石に一気に集中するわれわれの視線は、飛ぶ石の速さと方向を論理以前の的に見て取る（知覚の上で掴む）。それは同時相即に、今まで散策の場としての意味しか持たなかった庭を、石の運動の背景として確固として動かない地として投射することを意味している。原因—結果の関係でなく、同時相即に論理以前の的—一挙にそれは投射されるのであり、身を守らなければならない可能性もあり得る生の主体としての私の知覚のはっきりとした目的を持った身体的知覚の意志的投射としてそれはある。

つまり「私」はいわば全身で「見ている」のであって、「眼で見ている」のではない。そのようなことが言われうるのは、生の実践から一步引いた反省的場面においてでしかない。

「私の眼と対象との関係は、〔科学的説明において言われるような〕対象が眼のなかへ幾何学的に投影されるという形で私にあたえられるのではなく、対象にたいする私の眼の〔能動的な動きに対する〕或る種の手がかりとして対象があたえられるのであって、この手がかりなるものは、視覚の辺縁ではなお漠然としているが、私が対象を注視する〔意識的に図化する〕ときにはいっそう緊密な、いっそう正確なものとなる。眼の受身の運動〔という「見る」ことに対する科学の説明〕において「私」〔という本来の主体の説明〕に欠けているのは、眼窩内の眼の動きの客観的表象〔だけ〕ではない。こんなものはいかなる場合にも私にあたえられることはないのである。欠けているのは、対象への私のまなざしの正確な噛み合わせ〔その対象に向かう私という実存の、目的を持った動き〕であって、これがなければ、対象はもはや固定されることも、さらには真の運動も可能ではなくなるのだ」（PP 322-323/112）。

「このように私の眼〔という器官〕は知覚〔生の最中〕においてはけっして対象にはならない。もしどこかで動体〔主体〕なき運動というものを問題にできるとすれば、それはおそらく自己の身体の場合であろう〔動体である自身の身体が意識されない生の運動〕。注視しようとするものへと向かう私の眼〔という器官〕の運動は、或る他の対象と関連す

る或る対象〔眼〕の移動といったものではなく、実在するものへの或る歩みゆきなのである。私の眼は、それが近づいていく或る事物またはそこから遠ざかっていく或る事物との関係で運動したり静止したりする。身体が運動の知覚に、それが確立されるために必要な基盤もしくは地を提供するとしても、それは知覚する能力としてであり〔器官はそれにつれて動く〕、身体自身が或る領域に据えつけられ、かつ世界に噛み合わされているかぎりにおいてなのである。静止と運動は、それ自体では静止と運動に関して規定されることのないような或る対象〔例えば庭〕と私の身体とのあいだにあらわれるのだが、この私の身体にしても、それが或る種の諸対象のなかに投錨するかぎりでは、対象として同じくそうなのである。上と下と同様に、運動は一つの基準をもった現象であって、すべての運動は、変動可能な或る種の投錨を前提〔地〕にしている」（PP 323/112）。

生きていくうえで不断に行われている「見る」という行為において、「眼」という器官が意識されることはない。私という「知覚」の図化において先行する地としての「身体」とは——物質的器官として動体でありながら——決して物質的器官のことではなくて、「知覚する能力として潜勢的身体であり〔器官はそれにつれて動く〕」「身体〔という生の能力〕自身が或る領域に据えつけられ、かつ世界に噛み合わされている〔関連としてある諸機能、例えば、世界の色と関連する見る能力としての視覚、空気の振動と聴覚、等である〕かぎりにおいてなのである」。

「ところで、投錨とは正確に言って何であろうか、またどのようにしてそれは静止している地を構成するのであろうか。それは明白な知覚ではない。われわれが自分をそこに固定する際その投錨点は対象ではない。〔今向かっている〕鐘楼が運動状態のうちに〔その目標として〕置かれるのは、私が空の方を視覚の辺縁に移す〔地＝静止する投錨点とする〕ときだけである。運動のいわゆる目印〔目標〕にとって本質的なのは、それらが現実の認識のなかで〔現に在る対象に対し〕措定されるのではなく、いつもくすでにそこに>在るといふこと〔「地」に対する確信〕である。それらは正面から知覚に映じてくるのではなく、一種の前意識的作用によって知覚をとりまき、知覚につきまとうのだが、その結果はわれわれにはまったく仕上がったかたちであらわれてくるのだ」（PP 323/113）。

「ひとたび或る環境のなかに〔私が身体として〕拘束されれば、われわれは運動が絶対的なものとして〔生の運動から〕眼前にあらわれてくるのをみとめる。単に明白な認識作用、つまり思惟作用（*cogitationes*）だけではなく、それによってわれわれがみずからに世界をあたえてきたところの、よりひそやかな、そしてつねに過去になった作用をも考慮に入れるという条件で、すなわち非定立的意識〔地の投射〕を認めるといふ条件で、われわれは実在論のもろもろの難点におちこまずに心理学者の言う絶対的運動なるものを認めることができるのだし、またわれわれの論理と抵触しないで運動の現象を理解することが

できるのである」(PP 324/114)。

4-2-4 D 生きられた空間

4-2-4-1 生の志向の展開のための地の投射：空間性の経験

環境内への知覚主体の定着、世界内へのわれわれの内属こそがあらゆる空間経験の基本的条件である。

疾患による特異な空間経験が証明するのは、彼らの身体が知覚主体であることをやめ、身体から単なる生体に低落しているからである。

「われわれはいままで、古典的な哲学や心理学がやるように、空間の知覚だけを考察してきたが、これはつまり、不偏不党の主体がもろもろの対象間の空間的諸関係やそれらの幾何学的諸性格について知りうる事柄にすぎない。しかしながら、われわれの空間経験全体を覆うにはほど遠いこうした抽象的機能を分析することによってさえ、われわれは、環境内への主体の定着や、結局は世界へのその内属を、空間性の条件として出現させるべく導かれてきたわけであり、言いかえれば、われわれは、空間的知覚が一つの構造をもった現象であり、具体的主体に可能な投錨を提供することによってこの知覚を動機づけるのに全的に貢献するような知覚野の内部でしか理解されないということ、認めねばならなかった」(PP 324-325/114-115)。

「われわれが或る対象を〔実際には〕ほとんど知覚していないのは、われわれが親しい人の眼をではなく、そのまなざしやその表情〔非対象的なもの〕を見ているのと同様である。風景や都市を貫いて拈がる或る潜在的な意味というものがあるのであって、これをわれわれは、定義の必要などを感じることもなく、特有な明証のうちに見いだすのである」(PP 325/115)。

知覚は常に既に対象の物質的表面などを見るのではなく、対象を見るのであり、顔を見るのではなく、眼に見えないその「まなざし」を追ひ、その表情を見る。「風景や都市」を見るというときも、見ているのは決して物質としてのその細部などではなく、知覚に内包されている「より密かな作用」(「地」)がつくり上げる雰囲気や情緒といった、そこを貫いて拈がる「或る潜在的な意味」である(PP 325-326/116)。それがその環境に内属、定着した知覚主体が経験する生きられた空間の感覚である。

「ところで、世界が粉々になり、もしくはばらばらになるのは、自己の身体が認識する身体であることをやめ、すべての対象を単一の手がかりのなかに包みこむことをやめたからであって、しかも、身体から生体へというこの低落は、それ自体、必然的に時間の衰弱に帰着する。時間はもはや未来へ向って生動せず、わが身のうえに落ちかかるだけなのだ」(PP 327/117)。

自己の身体が世界へ向かう生きる運動を止めるとき、世界はエネルギーな生の目標であることをやめて生彩を喪い、ただの物の羅列、物以下の塊に変じ、時間は流れることを止める。世界が生の対象として知覚として「図」化されるだけでなく、相即にそのための地化も引き受けていたことのそれが証拠である。「風景や都市」も、虚しい空間という意味に包まれることさえなく、意味をなくし、空間でさえなくなり、時間でさえありえなくなるのである。

4-2-4-2 夜の空間性、性的空間、神話的空間、生きられた空間

空間性の経験は、世界のなかへのわれわれの定着を基礎とするのだから、「この定着のそれぞれの様相に対応する独自の空間性があることになる」。夜の空間、眠りの空間、情動的空間、神話的空間、病理的空間、等々の〈生きられた空間〉の諸相が記述されねばならない。

「たとえば、明瞭で分節のはっきりした諸対象の世界が消滅するときには、世界を欠いたわれわれの知覚的存在は、事物なき空間性といったものを描き出す。夜に起こるのがこれである。この空間性は、私のまえにある一つの対象ではない。それは私を包みこみ、私の感官すべてを貫いて侵入し、私の思い出を窒息させ、私の人格的同一性をほとんど抹消してしまう。もはや私は、もろもろの対象のプロフィールが距離をおいてつぎつぎと過ぎ去ってゆくのを眺めるための私の知覚室に、立てこもってはいない。夜はプロフィールがなく、私にじかに触れ、その統一はマナの神秘的統一である。叫び声や遠方の光でさえも、そこには漠然としたかたちでしか住みつかない。夜が活気づくのは全体としてであり、夜は面や表面もなければ、そこから私までの距離もない純粋な奥行である」(PP 328/118-119)。

「図」となるべき対象が自然もろとも知覚の前から姿を消すとき、生きる運動である私という知覚がいわば、つんのめって、図化するために投射する「地」だけの世界が現出する。「夜の空間」である。対象を欠いたまま諸感覚が統一され、知覚の形式だけが疾走する、「純粋な奥行」が出現する。

「しかし夜は、非現実的なものに関するわれわれのもっとも顕著な経験ではまだない。つまり私は、部屋のなかを手探りですすむときのように、夜でも昼間の配置を頭において振舞えるし、いずれにしても夜は自然の一般的枠のうちにとどまっており、暗い空間のなかにまで、何か人を安心させる現世的なものがある。これに反して、眠りのなかでは、私が世界を現在的に保持しているのは、そこから一定の距離を置くことのためだけである。私は私の実在のもろもろの主題的根源へと向きを変え、また、夢まぼろしは、明るい空間と観察可能の諸対象とが嵌め込まれている空間性一般をいつそうよく開示してくれる。」(PP 328/119)

眠りは更にその生きる運動が世界に向かうことも停止し、そのとき私と世界との関係はただ、「一定の距離を置くことだけ」である。「夢」は —— 昼間のうちは生の運動が向かうべき対象が自然の上で地の投射による空間性のうちに図化される、「嵌め込まれている」ことを如実に明かす —— 図を欠いた地のみでの投射としての知覚であり、そのより純粋などどめるものなき放射である。

「私が飛んでいる夢をみたり、落下する夢をみるとき、こうした夢の意味全体は、この飛行やこの落下のなかに含まれているのだが、それには、私が飛行や落下を覚醒の世界でのそれらの物理的現われに還元してしまわずに、そのすべての実存的含蓄とともに受けとるという前提が要る。〔夢のなかで〕鳥が空に舞い、落下して一握りの灰になるといっても、物理的空間のなかで舞ったり落下するのではなく、鳥はこの空間をつらぬく〔生のエネルギーのとどめるものなき奔放な〕潮とともに上昇しかつ下降するのであり、もしくは、それは私の実存の〔いわば器官的非主体的〕脈動であり、その収縮と拡張なのである。それぞれの瞬間のこの潮の水位が幻像の空間を決定するのだが、これはちょうど、覚醒した生のなかで、提示される世界とのわれわれの交渉が現実の空間を決定するのと同様である。〈知覚〉に先立って、上と下が、そして一般に場所が決定されている。生と性がその世界とその空間につきまとっているわけである」 (PP 329-330/120-121)。

「未開人は、彼らが神話のなかで生きているかぎり、こうした実存的空間をのり超えていないのであり〔夢を現実ではないと断定する指標としての現実の客観的世界としての意味付けをまだ果たしていない〕、まさにそれゆえに、夢は彼らにとって知覚内容と同様の価値をもつのである。つまり、神話的空間というものがある、ここでは方向と位置は、大きな感情的本質の存在によって決定されている」 (PP 330/121)。

夢が世界に向かう主体の純粋な地の放射であるとき、夢は主体が何に向かうことを欲しているかを —— さまざまな図が結ばない分 —— より直截に明かすものとなる。現実世界がまだ客観的世界としての規定を受けていないとき、それを神話的空間と呼んでよいなら、そこでの方向と位置は、純粋に欲望の向かう方向、我々の生が依存しているものに向けられた方向付けによって決定される。夢は私という現象が今どこにあり、どこに向かおうとしているのかを如実に教えるのである。

「神話の場合とおなじく夢のなかでもわれわれは、われわれの欲望が何に向うか、われわれの心が何を恐れるか、われわれの生が何に依存しているか、などを感じることによって、現象がどこにあるかを知る。覚醒した状態においてさえ、事情は変わらない」 (PP 330/121)。

「私とあらゆる事物とのあいだに存在する物理的ないし幾何学的距離を超えて、生きられる距離が私を、私にとって重要であり実在する諸事物へと結びつけ、また、それらどうしをたがいに結びつける。この距離がそれぞれの瞬間に私の生活の〈幅〉を規定する。或るときは、私と出来事とのあいだに或る種のゆとり（Spielraum）があつて、これが私の自由を保証してくれるのだが、だからといって、出来事が私に触れるのをやめるというわけではない。また或るときは、逆に、生きられる距離があまりにもせますぎると同時に、あまりに大きすぎる、すなわち、出来事の大部分は私にとって重要であることをやめるのに、もっとも近くが出来事が、私にうるさくつきまとう〔強迫神経症〕。それらは夜のように私を包みこんで、私から個性性と自由を奪い去る。文字どおり、私はもはや息をすることができない」（PP 331/122）。

4-2-4-3 生の志向の投射がつくる空間の根源性

（反省的分析によって主題化される）幾何学的空間に先立って（非反省的なもの・非主観的意味・暗黙の意味である）〈生きられる空間〉（の知覚）が根源的なものとして探られねばならない。

「選択は二つに一つである —— すなわち、或ることを体験している人は、同時に自分の体験していることを知っていると考える立場であり、この場合には、狂人や夢みる人や知覚の主体の言葉は信頼されなければならないのであり、それゆえわれわれは、彼らの言葉が彼らの体験するものをよく表現しているということを確認さえすればよいことになる。もう一つは、或ることを体験している人は自分の体験することの審判官ではない、と見做す立場で、この場合には、明証の体験もただの錯覚であるかもしれないと見做すことになる。神話や夢や知覚の経験から一切の積極的な価値を奪って、もろもろの空間を幾何学的空間へさしもどす〔コギトが構成する客観的世界を真理の世界とする〕ためには、結局のところ〔後者の立場に立ち〕、人が夢みたり、狂ったり、本気で知覚したりすることを、否定してかからなければならない。夢や狂気や知覚を、少なくとも反省の欠如態としてではあれ、認める〔前者の立場に立つ〕かぎり —— それなしにはいかなる真理も可能ではないような意識の証言に或る価値を残しておこうとするなら、どうしてそうしないで〔前者を選択しないで〕いられようか —— すべての経験を唯一の世界のなかへ、実存のすべての様相を唯一の意識のなかへ均等にならしてしまう〔後者の立場に立つ〕権利などはない」（PP 335/127-128）。

「幻覚やおなじく神話をつくりだすものは、生きられた空間のせばまり〔世界の日常的偶然的な事象との受動的遭遇がない純粋な能動的生の欲求だけで作られた純粋空間〕であり、諸事物がわれわれの身体内に根を張ることであり、対象の眼のくらむような近さであり、人間と世界の〔はばむものなき純粋な〕連帯性であつて、これは日常的な知覚とか客観的

思考によって、消滅させられるものではなく、抑圧されているものなのであり、そしてまた哲学的意識が再発見するものなのである。たぶん、もし神話や夢や知覚における位置と方向の意識について反省し、それらを客観的思考の方法にしたがって定立し固定するなら、私はそこに幾何学的空間の諸関係を見つけ出すことになるだろう。[けれども]ここから、幾何学的空間の諸関係はすでにそこに在ったのだ、と結論してはならないのであり、結論されるべきなのは逆に、真の反省とはそういったものではないということなのである。神話的空間や分裂病者の空間が何を意味するかを知るために、われわれとしては、反省的分析が消失させてしまうところの主体と世界との関係を、われわれのうちに、われわれの現実の知覚のなかに目覚めさせるという以外に手段をもたない。必要なのは、理論的かつ定立的思惟の〈意味付与〉（*Bedeutungsgebende Akten*）のまえに〈表現体験〉（*Ausdruckserlebnisse*）を、意味付けされた意味（*Zeichen-Sinn*）のまえに表われてくる意味（*Ausdrucks-Sinn*）を、形式のもとへの内容の包摂のまえに内容における形式の象徴的〈プレグナンス〔懐胎〕〉を、認識するということなのである」（PP 337/129-130）。

4-2-4-4 投射空間に対する自然的空間の秩序・規則性

「〈生きられた空間〉＝〈人間学的空間〉こそ根源的であって、幾何学的空間はそれからの派生物に過ぎない」という捉え方は（何よりそれが特定の世界観の主張というのではなく、知覚の日常的事実の記述なのだから）、ひとを客観性をまるで欠いた心理主義・主観主義の極端へと導くことはないと言われよう。

「私は決して人間学的空間の〔知覚の〕なか〔だけ〕に没入して生きているわけではなく、私の根によって自然的かつ非人間的空間〔客観的世界の人間の構築の母型となる自然的秩序空間〕に常に繋がれている」「この自然的空間〔自然の秩序体系〕は、絵の下に画布が透けて見えるように、人間的世界の下にいつも透けて見えるのであり」「もろもろの人間学的空間〔夢や神話や知覚の世界〕は、それ自体、自然的空間〔秩序世界〕のうえに構築されたものとして〔であるかのように〕現われる」。

「私の知覚全体は、こうした分析的知覚からできているのではないのだが、しかし前者〔神話的意識〕はつねに後者〔分析的意識〕に分解されうるわけだし、また私の身体は、私のもろもろの習性をとおして人間的世界〔人為的に構築された秩序世界＝客観的世界〕への私の挿入を確かなものにするが、それというのもまさしく、私をまず自然的世界〔自然の秩序世界〕のなかへ投企することによってなのであって、この自然的世界は、絵の下に画布が透けて見えるように、人間的世界の下にいつも透けて見えるものであり、それに、はかなさの様相をあたえるものなのである」（PP 339/133）。

欲望のままに繰り広げられる夢や神話的世界の無秩序ぶりを考えるなら、それを最終的には客観的世界として分析する手前に、完全な人間が構築した客観的世界ではまだないも

のその秩序がそこから学ばれてくる萌芽的な自然的秩序世界が認められなければならない。「コンコルド広場を横切る」ときの意識は自在に「パリに心を奪われ」「チェルシー宮殿の石垣の石の一つに目を止めることができる」のだが、しかし一步一步、歩いていくにつれて風景は規則的に変貌するのであり、知覚の地がその上に投射される「人間的世界の下にいつも透けて見える」「自然的（な秩序ある）世界」がそこにはある。

「現象学の新しさは、体験の統一を否定することではなく、古典的合理主義〔例えば超越論的統覚によるような〕とはちがった仕方ですそれを基礎づけることである。というのも、客観化作用〔反省的意識による人為的能動的構成〕とは、〔「知覚」それ自体を〕表象する行為（représentations）ではないからである〔自然の秩序を表象する受動的行為とは異なる〕。自然的・始元的な空間は幾何学的空間ではないし、またそれと相関的に、体験の統一にしても、私のまえにその諸内容をくり広げてみせ、それに関してあらゆる科学とあらゆる力を私に請合うといったような、普遍的思惟者〔コギト〕によって保障されるものではない。体験の統一は、可能な客観化の諸地平によって指示されているにとどまり、それが私を一切の特別な環境〔夢、神話、知覚、客観的世界等〕から自由にするのも、それがそれらの環境をすべて包みこむ自然の世界、こう言ってよければ即自（l'en-soi）の世界に私を結びつけるからにすぎない。してみれば、いかにして実存が、私から客観性を隠すようなもろもろの世界〔夢、神話、知覚世界…〕をみずからのまわりに投企する行為と、これらの〈世界〉をただ一つの自然的世界の地のうえに浮かび上がらせることによって客観性を意識の目的論の目標に指定するという行為とを、ただ一つの運動でもって実現するのか、ということを考えてみる必要がある」（PP 340/134）。

4-2-4-5 知覚の両義性（Wahrnehmung）・錯覚：知覚の哲学

現象学的意識にとっては、意識にあらわれるもの、〈現われ〉（見かけ）は、実在そのもの（知覚）である。現われの背後に実在がある、といった考え方（物自体論）は、発生論的にも排除されねばならない。存在と現象の対応を真理の基準とする客観的世界が構想されるのも、その「知覚」を起点とするよりほかにない。「地」としての空間投射の先行性を前提するメルロ＝ポンティの知覚の現象学は、観念論の主張ではなく、実際の「知覚」に依拠するのだから、その「知覚」は、そこから客観的世界観が構想されうるような「秩序」が透けて見えているような規則性を持っている——その分、非人称的であり、「はかなさの様相」を与える——のである。

その上で、知覚の真理性と錯覚の虚偽性との区別がある（経験されている）事実、実在と現われの区別に基づくのではなく、意識にあらわれる対象の構造上の相違、すなわち対象を意識する意識の志向性の内在的性質の相異（知覚の相違）に基づくのでなければならない。知覚それ自体の内にある「真」と「偽」の区別が説明されなければならない。

錯覚は、そう意識されないことを特性とする以上、意識は自身の内在的構造を常に自覚

化できているわけではない。とすれば、ここから（現われを対象とする）意識は真理（実在）を捉えられない（不可知）とする絶対的懐疑論を排すと同時に、全てを意識に内在させて誤謬をないものとする絶対的合理論も排しながら、誤謬の存立と、その訂正としての真理の存立をともに認める —— 誤謬が存在し得るためには予め真理が存在しなければならないし、真理が存在し得るのは、誤謬の訂正を通じてである —— 哲学が求められなければならない。この哲学はしかし、依然として（反省的に主題化されたものとして）コギトの哲学であり、そうではあっても世界（非反省的なもの＝知覚）へ開かれた（誤謬の可能性＝発見の可能性、自己亡失の可能性（対他的領野）へも開かれた）＜前反省のコギト＞の哲学である。

「私〔コギトとしての私の知覚〕と私自身〔非反省的なものの知覚〕の絶対的接触、存在することと現われ出ることとの同一性は、措定されるものではなく、ただあらゆる断定の手前で生きられるだけのものである」。「意識は自己の措定〔コギト〕でもなければ、自己についての無知〔コギト（反省的なもの）を全く欠く意識の純粹持続〕でもない」。「この新たなコギトは、開示された真理と誤謬との手前にあるが故に、どちらをも可能にする」。「世界一般についての絶対的確實性はある〔知覚が在ること〕が、しかし、個々の事物についてはそうしたものはない」。「真のコギトは、思惟とこの思惟についての思惟との差し向かい〔すなわち反省的コギト〕ではない。つまり、両思惟は、世界〔としての知覚〕を通じてはじめて結合するのである。世界の意識が自己の意識〔コギト〕のうえに基礎づけられているのではなく、両者は厳密に同時的なのだ」。

「神話や夢や錯覚が可能であるはずならば、見かけ上のものと実在的なものとは、主体においても対象においても、両義的なままで〔一つのものとして〕ありつづけなければならない。意識は〔理性とは違って〕、定義上、現われ（*apparence*）と実在（*réalité*）との分離を認めない、としばしば言われてきたし、また、このことは、われわれ自身の認識においては現われが実在であるという意味で、理解されてきた。つまり、私が見ているとか感じていると思うならば、外的対象がなんであろうと、私は疑いなく見ており、または感じているのである。ここでは実在はすっかり現われ出ており、現実的であること（*être réel*）と現われ出ること（*apparaître*）とは一つのことなのであって、現出（*apparition*）以外の実在などないのだ、と」（PP 340/134-135）。

「しかるに —— これこそが真のコギトなのだが —— 何ものかについての意識〔自分以上の何か（地）を示唆する意識〕というものはあるのであり、その何ものかがみずからを示し、そこに現象があるのだ。意識は自己の措定でもなければ、自己についての無知でもない。意識は自分自身に隠れおおせぬものである。すなわち、はっきりと認識することを要しないにしても、なんらかの仕方で意識に告知されぬようなものは、意識のなかには何もないのだ。意識のなかでは、現われることは存在ではなく、現象なのである。この新たなコギトは、開示された真理と誤謬との手前にあるがゆえに、どちらをも可能に

する。生きられるものはなるほど私によって生きられているのだし、私は私の抑圧するもろもろの感情を知らないわけではなく、この意味で無意識などというものはない。しかし、私は自分が表象する以上の事柄を生きることができるのだし、私の存在は、私自身のうちに私に明白に現れるものに還元されはしない。単に生きられているだけのものが両価性 (ambivalent) を持つ。… 錯覚と知覚とのあいだの差は内具的なものであって、知覚の真理性は、それ自体のなかでしか読みとることができない」 (PP 342-343/137-138)。

「物自体」といったような客観的世界の論理矛盾の存在を認めるのではなく、すべては「意識」すなわち「知覚」から始まるとするならば、「何ものかについての意識」というものがなければならぬ。「意識」がすべてではないにしても、すべてが「意識」「知覚」から始まることは疑いようがない。「抑圧」現象が存在することは、意識にないものを意識が知っていることを意味している。「意識」が「図」として成立し得るのは、意識以前の「地」を背景にするからである。「意識」は常に「図」としてその「地」と「両価的關係」にある。

「知覚するということは、諸経験の未来全体を、厳密に言えばそれをけっして保証してはいない現在のなかへ、一挙に巻き込むことであり、〔錯覚を信じる場合のように〕一つの世界の存在を信ずることである。世界へのこういう開かれた態度こそ、知覚的真理を、Wahr-Nehmung [真なるもの - の把握=知覚] の真の実現を可能にしてくれるものなのであり、また、先行の錯覚を<抹消>して、それを無効なものに見なすことをわれわれに可能にしてくれるものなのである。私は視野の辺縁にいくらか離れて大きな影が動くのを見たが、視線をそちらのほうへ向けると、幻像は縮小して、然るべきところにおさまる。すると、それは私の眼の近くにいる一匹の蠅にすぎなかった。私が影を見ていると意識していたのに、いまや一匹の蠅を見ていただけだったと意識している。世界に固着することによって、私はコギトの振幅を調整し、或るコギトを別のコギトに代え、私の思惟の現われを超えてその真理に到達することが可能になるのだ。錯覚しているその瞬間においてさえ、こうした訂正は、可能なものとして私にあたえられているわけであるが、それは錯覚の方でも世界への同じ信頼を利用しており、こうした支持のおかげで、はじめて堅固な現われへと収縮してゆくものだからであり、またこのようにして錯覚は推定的検証の地平につねに開かれていて、私を真理から引き離したりはしないからである。しかし、このおなじ理由によって、私は誤謬から守られているわけでもない。というのも、私があらゆる現われをつらぬいて目ざしている世界、また、これらの現われに、当非は別にして、真理の重みをあたえているところの世界は、かならずしもこの現われだけを強要するものではないからである」 (PP 343-344/139)。

「人違い」という誰にでもある錯覚を考えるなら、メルロ＝ポンティが言う「知覚する

ということは、諸経験の未来全体を、厳密に言えばそれをけっして保証してはいない現在のなかへ、一挙に巻き込むことであり、「そこから」一つの世界の存在を信ずることである」という意味は、至極分かり易いものになる。「知覚的真理」—— Wahr-Nehmung [真なるもの - の把握=知覚] すなわち「知覚」のうちに存在している「真理」—— とは、不断にその訂正に開かれていて、その意味で世界に開かれている「真理」である。またその生の世界における曖昧な真理こそが、コギトによって自然的世界の秩序体系を経由して客観化された、普遍的真理の原像である。

4-3 III 物と自然的世界

4-3-1 A 様々な知覚的恒常性

4-3-1-1 形と大きさとの恒常性・「特権的知覚」

「知覚」の内に在る、「真なるもの」の契機が探られなければならない。伝統的な実体 - 属性図式・客観的世界観による説明では、「物 (chose)」は、これで定義できるといってはいないにしても「安定した<諸性質>ないし<諸特性>をもっている」とされ、知覚常数 (知覚上の変移) の研究によって、現象の現実にならぬことが可能と考えられてきた。物はまず、「その固有の大きさと形とをもっており」「知覚的変異は見かけだけのものでしかない」。故にこれらの「見かけ」は対象に帰属させられず、「われわれと対象との諸関係のもつ一つの偶有性」とされる (PP 345/141)。

「真の大きさと形とは、現われ、距離、方向がそれに従って変化する恒常的法則にはかならない」と科学 (客観的世界観) において言われるとき、「問題はまさに、いかにしてそれらが決定されるに至るか [変化の基準としての真の大きさと形はどの大きさと形であるか] というところにこそある」 (PP 348-349/145)。

一方、知覚主体の展望に応じて絶えず変化する形と大きさをもって現象してくる知覚対象に対し、にもかかわらずわれわれは、その対象自体が一定の形と大きさを持っていることを信じて疑わない。

「知覚における形と大きさの恒常性 [一定性。遠くに見える人は「小さな人」ではなく、「(一定の同じ大きさを保った) 遠くにいる人」として「一定性」を保って捉えられること] は、従って知的機能ではなくて実存的機能 [世界のなかに受肉した身体の方角付けによるもの] であって、すなわち、それは主体がその世界のなかに身を据える作用 [そこまで移動する必要・動機の予期] に帰せられねばならない [動機の予期を含んで方向づけられ・意味づけられている知覚としての像の持つ特性]」。

身体がみせる知覚は多様だが (例えば上例でいうと、「小さな人」という図化も勿論可能)、通常そのうちで身体との関係で (例えば生命維持の観点から) 対象が最も適当に見える<特権的知覚>というものがあって —— そのものが持つとされる固有の大きさ等の知覚 (実際には更に近づくことも遠のくことも可能) —— そこから例えば、視界内で急速増大する石の視像は、一定の大きさを持って飛来する衝突寸前の接近する物体と判

断され、回避行動に直結するといったように、それ以外のすべての現れを己の内に結集して、更に一連の知覚過程を統一するのである。

「…知覚している私にとっては、百歩のところにある対象は、それが十歩のところにある場合とおなじ意味では、現存もしないし実存もしない。しかも私がこの対象を、そのすべての位置で、そのすべての距離で、そのすべての現われのもとで、〔一定の「そのものが持つ大きさ」であると〕同定するのは、すべての展望が、典型的な或る一定の距離と或る一定の向きで私を得る知覚〔その物の本来の知覚と呼ばれるもの〕へと収斂するからなのである。この特権的知覚が知覚過程の統一性を保証するのであり、それ以外のすべての現われを己のうちに結集しているのである」 (PP 348/145-146)。

「私から対象までの距離は、増したり減ったりするような量ではなく、或る規範をめぐって変動する一種の張力である。〔例えば或る〕対象が私にたいして「斜めの向きをとっている」と言われることは、それが私の顔の面とつくる角度によって測られるのではなく、一種の不均衡として、つまり、私におよぼすその影響の不均等な配分として体験されるのである。現われの変異は、大きさがより大きくなるとか小さくなるといった変化ではなく、実際の形の歪みでもなく、単に、或るときは〔距離が近すぎて〕対象の諸部分がまじり合っごっちゃになり、或るときは〔ちょうどいい距離で〕たがいははっきりと分節し合っその豊かさをあらわにする、というだけのことなのである。私の知覚にはこれら三つの規範を同時に満足させるような成熟点というものがある、知覚の全過程はこの点に向おうとする。私が「対象をもっとよく見ようとして」それを私のほうへ近寄せたり、またはそれを指のなかでまわしてみたりするのは、私の身体のそれぞれの姿勢が、私にとっては一挙に或る光景を成就する能力であり、それぞれの光景は、私にとって或る運動感覚的状况においてあるところのものだからである。言いかえれば、それは、私の身体がもろもろの事物を知覚すべくそれらのまえで絶え間なく見張っており、また逆に、すべての現われが私にとっては或る身体的姿勢のなかに包含されているものだからである。したがって、私が現われと運動感覚的状况との関係を知っているのは、或る法則によってとか、或る公式のなかではなく、私が身体をもち、そしてこの身体によって私が世界にたいする手がかりをもっているからなのだ。また、さまざまの知覚姿勢が一つずつ独立に私の知るところとなるのではなく、最適な姿勢に導く動作のなかのいくつかの段階として暗黙のうちにあたえられるのと同様、これと相関的に、知覚姿勢に対応する展開が一つずつ次々に私のまえに立てられるのではなく、それは大きさと形をそなえた物そのものへ向う過程として〔探索の過程としては無限に〕開かれているにすぎない」 (PP 349/146-147)。

そのものを見る一番いい角度、その人と話す相応しい距離、というものがあるように、知覚のグラデーションはそのうちの一定の知覚（「特権的知覚」）に結集する。その知覚

が特権的たり得る理由は、知覚が単なる視覚ではなく、「姿勢」や「運動感覚」と結びついた身体の動き、世界へ向かう「私」に固有の生の運動に他ならないからである。

「物が大きいというのは、〔世界を経験する知覚の状況の中では〕私の視線がそれを包みこむことができない場合であり、逆に小さいというのは、それが物を十分に包みこむ場合であり、また中間の大きさは、等しい距離にある場合には私の視線がどの程度広がるかということ、あるいは異なった距離にあるのに私の視線が同じ程度に広がるということによって、たがいに区別される。・・・したがって、或る物や或る形や或る大きさを実在のものとする一切の知覚、一切の知覚的恒常性が世界の措定に向い、私の身体ともろもろの現象とが厳密に結びついているところの経験の体系の措定へ向うということ〔主知主義の主張＝構成説〕は、なるほどそのとおりである。けれども経験の体系なるものは、私があたかも<神>であるかのように、私のまえにくり広げられるのではなく、或る一定の視点から私によって生きられるものであり、つまり、私はその観客ではなくて、その一部なのだ。そして、私が或る視点に内属しているということこそ、私の知覚の有限性を可能にすると同時に、一切の知覚の地平としての世界全体へのその開在性を可能にするものなのである。

〔はるかな〕地平線に見える一本の木が、近くから知覚されたままの状態でありつづけ、その実在的な形と大きさを保っているということを私が知っているのは、この地平が私を直接とりまわっている環境の地平だからであり、それが包含する諸物を次から次へと知覚的に所有することが私に保証されているからであり、言いかえれば、もろもろの知覚的経験がたがいに他とつながり、他を動機づけ、他を誘いこみ、〔その結果〕世界の知覚とは、私の現前野（*mon champ de présence*）の拡大にすぎず、その本質的構造を超えるものではなく、身体は、そこではつねに作用でありつづけ、けっして対象にはならないからである」（PP 350-351/147-148）。

世界は物や人の布置からできあがっているのではなく、「私」が物を見るちょうど良い角度、人と話す距離があるように、「私」が世界の措定に向かうのは、構成説が主張する通りである。しかし、「私」は決して世界の内、「私」の知覚を離れず、神の視点（コギト）に立つことはなく、世界の内の一一定の視点を生き、その一部をなす。「私」が内属する世界は、そのことにおいて有限なものとなり、有限であることによって世界全体へと開かれている。自然的秩序に包まれたその世界は、「地平線上の一本の木」と「私」の知覚との連続性を保証し、一步一步近づいていく——「現前野を拡大する」——ことを保障する安定した構造をもつ世界である。

4-3-1-2 色彩の恒常性（一定性）、色彩と照明との<現出様相>

「知覚」の恒常性の例として、色彩知覚が検討される。<性質としての色彩>（客観物理学的に捉えられた光学的記述）と<はたらきとしての色彩>（身体が見せる世界の意味

としての知覚)が区別され、知覚における色彩の恒常性(一定性)が超感覚的現前として説明される(感覚的には時々刻々変化する色彩のグラデーションが、同一色の「明るいときの白」「日陰に履いた時の白」「暗闇での白」等、恒常的な「白」として、物理的感覚以上の現前(=意味)として知覚される(図化される。「明るい」「日陰の」「暗闇での」等はいずれも「地」に含まれる背景の意味)¹⁹³。

「[物理的に一定の]照明とその照明された事物の恒常性[一定に見える知覚の事実]とは、我々の身体的状況に直接依存している[知覚の事実に関与しているのは物理的に一定の照明機能ではなく、身体知覚機能]」。身体知覚のレベルまで描きこむことのできる(図化できる)絵画と違って、写真が反射光や照明をうまく表現できない(図化できない)のは、地としての身体・知覚主体と連続していないからである。「[とはいえ、生の志向が図化に向けて投射する地を準備するものとしては]照明[純粋な物理的性質とされるもの]はわたしのまなざしを導き、私に対象を見せる[図化させ知覚させる]のだから、してみると、ある意味では、それは対象を知っており、それを見ているのである」。

視野の組織化においては、色彩の恒常性(一定性をもつものとして知覚される事実)は物の恒常性の一契機に帰せられる(=物の恒常性のように知覚される事実:前項で説明された<特権的知覚>として)。それは、われわれの経験の地平を形成する知覚の構造化の一例であり、世界の始元的意識構造の解明の一例である。「私が恒常的な色を見出すのは、私の[物質・身体・意識である]知覚が自ずから世界と諸物との上に開かれている[物質・生物・精神:三層構造]限りにおいてである」

「経験論の弱点であり、主知主義の弱点でもあるのは、生きている知覚においては色が物への一つの導きであるのに、それらが反省的態度のなかで現われる凍りついたような諸性質以外の色をみとめないということである。知覚された世界は性質としての色彩でつくられているという、物理学によって養われたあの錯覚[色は物の性質でしかないという考え]を、われわれは捨てなければならない。画家たちが気づいていたように、自然のなかにはわずかな色しかない。色の知覚は子供では遅くなって始まるし、いずれにしても世界の構成よりあとである、マオリ人たちは三千という色の名前をもっているが、それは、彼らがそんなに多くの色を知覚しているというのではなく、反対に、色が異なった構造をもつ対象に属する場合には彼らがこれを同一のものとみないからなのである」(PP 352/150)。

「けれども、色の現われ方には、心理学者たちがこれまで長いあいだ語ったことのないようなものがたくさんあって、たとえば、空間の三次元を占めるような透明体の色

¹⁹³ ここでは触れられていないが(序論ならびに『行動の構造』で触れられていたように)「白」という色を恒常的なものとして他色から区別するには(物理的特性だけに基づくのではなく)言語(対他的=間主観的領野)が介在する(「色名健忘」)。

(Raumfarbe [空間色]) —— 光沢 (Glanz) —— 灼熱色 (Glühen) —— 光輝色 (Leuchten) そして一般に照明色などがそれだが、この照明色は光源の色とほとんど混じり合わないもので、画家は後者を描くことなしに対象上の光と影の配分によって前者を描くことができるほどである。[にもかかわらず] こういったものは、それ自体として不変な色彩知覚のさまざまな編曲にすぎず、同一の感性的素材にあたえられるさまざまな形式にすぎない、と思うのは偏見である。実際には、いわゆる素材といったものが完全に消失してしまうような、色のさまざまな機能があるわけで、それというのも、形態化は感性的特質そのものの変化[視覚の変化]によって[初めて]得られるものでしかないからである。とりわけ照明と対象の固有の色との区別は、知的分析の結果生ずるものでもなければ、感性的素材に概念的意味を押しつけている[構成説]のでもなく、それは色そのものの或る種の組織化であり、照明＝照明された物という構造 (une structure éclairage-chose éclairée) の設定であって、もしわれわれが固有色の恒常性を理解しようとするなら、この点をもっと仔細に記述してみる必要がある」 (PP 353-354/151-152)。

知覚の連続的变化＝運動によって初めて「見える」、「形態」と異なり、色彩は、一つの知覚の中で、様々なグラデーション・バリエーションを持ち、かつ「物」の知覚同様、一定の「特権的知覚」に収斂する構造を持つ。殊に、言葉の数を遙かに上回る多様性を持つ色彩現象が、構成説＝悟性判断による世界措定理論では、全く説明できないものであることは注目に値する。メルロ＝ポンティは、その点を手掛かりに、知覚と一体である世界の、世界の側からの統一の可能性を検証しようとする。

「かすかに[ガス灯の]光を当てられた白い壁は、自由な視覚には白く見えるが、われわれから光源を隠すような遮光幕の窓越しにそれをみると、青みがかった灰色に見える。…すなわち、遮光幕によって停止させられるが、自由な視覚においては働くことのできる恒常性現象[白い壁がどんな光線下でも白く見える現象]における決定的因子は、視野の全体の分節[繋がり]であり、それが包含する諸構造の豊かさと鮮明さである。遮光幕の窓越しに眺めるときには、被験者はもはや照明の諸関係を<見渡す>(überschauen) ことができない。言いかえれば、もはや[全体において]相互に際立たせ合う固有の明るさをもった[全体を構成する]すべての諸部分を、可視的空間のうちに知覚することができないのである」 (PP 354-355/153-154)。

「白い壁」の「白」を恒常的に捉えるためには、恒常性と視野の分節化、照明の認知の三つが不可欠であることが分かる。とりわけ照明は、通常見ていることにさえ気づかないとメルロ＝ポンティは言う。

「あれほど長いあいだ気づかれずにきたのだから、反射光[物すべてが見えている(物

からの光の反射を受け取っている) ときに、一緒に見えていなければならない照明自体の色] はそれとして見られてはしないのだが、やはりそれは知覚のなかでその機能を果たしているのであって、それというのも、この反射光が欠けるだけで、対象や顔から生气と表情が失われてしまうからである。反射光は横目でそっと盗み見られるにすぎない。それはわれわれの知覚に目標として呈示されるわけではなく、あくまでも知覚の補助物ないし媒介物なのである。それはそれ自体が見られるものではなく、ほかのものを見させるのである」 (PP 357/156)。

メルロ＝ポンティは、「反射光」を例に、知覚の一般的構造を浮き彫りにしようとしていると考えられる。「反射光」自体は —— 青白いガス灯の光が「白い紙」を照らすとき、白い紙は「白」に見えるのであり、「青白い照明光」は見られていない —— 「われわれの知覚に目標として [図として] 呈示されるわけではなく、あくまでも知覚の補助物ないし媒介物なのである。それはそれ自体が見られるものではなく、ほかのものを見させるのである」。同じように「色彩」も、「色彩」自体を見させようというのではなく、それを通じて「物」すなわち「知覚の統一」を見させるのである。「物」が直接見られるのではなく、表面像をとおして、「物」という「知覚の統一」が見られる —— 部分的な表面の四角形の視像の幾つかを通じて「立方体」という、直接には見て取ることのできない視像の加算以上の「物」が「知覚の統一」として捉えられる —— のであったのと同様である。

「こうしてみると、照明と反射光がその役割を果たすのは、それらが控え目な仲介者として目立たなくなる場合とか、それらがわれわれの視線を引き止めるのではなく、これを導く場合だけである。ということは、しかし、何を意味す [ると考える] べきなのだろうか。… 照明は私のまなざしを導き、私に対象を見せるのだから、してみると、或る意味では、それは対象を知っており、それを見ているのである。… 逆に言えば、われわれ自身の視覚は、照明がそこにつける道筋による光景の包囲を引き受け直し、たどっているにすぎないのであって、これは、或る章句を聞いただけでわれわれが思いがけなく他人の思考 [という纏まり] の跡を発見するのと同様である。われわれが光に拠って知覚するのは、われわれが言葉を通しての交わりのなかで、他人に拠って思考するのと同様なのだ。そして、この交わりが (新しい真正の言葉の場合には、それをのり越え、かつ豊かにしながらも) それによってもろもろの語に或る意味が宿ることになる或る種の言語学的モニターを前提にしているのとおなじく、知覚は、その sens に応じて (すなわち、同時にその方向と意味とに応じて —— これらはもともと一つのものにすぎない ——) 光の要請にこたえ、ばらばらな可視性を収斂させ、光景内に粗描されているものを完成にもたすことができるような或る装置を、われわれのなかに前提しているのである。この装置がまなざしにほかならないのであり、言いかえれば、もろもろの現われとわれわれの運動感覚的

展開との自然な相関関係なのであって、これは一つの法則のかたちで知られているのではなく、われわれの身体が或る世界の典型的構造へまき込まれているというかたちで生きられているのだ。照明とその相関物である証明された物の恒常性とは、われわれの身体的状況に直接依存している」（PP 357-358/156-157）。

通常、自分が意志的に司っていると考えられている「まなざし」は、実際には、それ自体は見えない「照明」や「反射光」に「導かれ」、対象を「見せられる」。「導かれ」「見せられる」という意味は、「世界」を映しだし「ばらばらな可視性を収斂させ、光景内に粗描されているものを完成にもたらし」「光の要請」を実現できるような「装置」として「まなざし」があるからである。すなわちメルロ＝ポンティによれば、「まなざし」は、私の思惟の一部ではなく、それとは独立の「身体」の一部——すなわち「器官」——である。それはむしろ世界の一部として、そこにある際だったものを「見せる」「照明」「色彩」すなわち「光の要請」に連動して、その「粗描されているもの」を完成するためにある身体の器官、つまり世界の器官である。「照明は私のまなざしを導き、私に対象を見せるのだから、してみると、或る意味では、それは対象を知っており、それを見ているのである」というのは、そういう身体の次元——わたしの思惟の次元ではない——の記述である。

「照明は対象の側にあるのではなく〔むしろ〕照明されたものの方はわれわれの前に浮かびあがり、われわれに向い合っているのに対し、照明の方は、〔生きる実存として世界を知覚として構成する〕われわれが〔いわば〕引き受けるものであり、われわれが制約条件とみなすものなのである。照明はそれ自体、色でもなければ光でさえもなく、〔したがって〕色と光度の区別のもと手前にある。だからこそ、照明はつねにわれわれにとって<中性的>になろうとする〔見えるものの世界からは退く〕のである」（PP 359/158）。

「すなわち〔例えば〕黄色い光〔照明〕は、照明機能を引き受けることによって、あらゆる色の手前に位置することになり、いわば色の零度に向うのだが、それと相関的に、もろもろの対象は、この新たな雰囲気〔黄色く証明された空間〕にたいする抵抗の度合と様相にしたがってスペクトルの色〔白、赤、青…〕をみずからに配分する〔黄色みがかつた白、黄色みがかつた赤、黄色みがかつた青…〕のである、と。してみると、純粹質とされる色 (couleur-quale) は、〔実際には〕すべて或る色彩機能 (une couleur-fonction) によって媒介され、可變的な或る水準〔例えば黄色く照明された空間世界〕に対比して決定される〔のである〕。水準が定着し、それとともに、この水準に依存するすべての色価が定着するのは、われわれが支配的な雰囲気〔黄色く照明された空間世界〕のなかで生きはじめ、この基本的協約に応じてスペクトルの色を諸対象のうへに配分し直すときである。われわれが色のついた或る環境に身をおくことは、これによって惹きおこされるあらゆる色彩関係の転換とともに、一つの身体的働きであり、私はこれを新しい雰囲気のなかへ入

ることによってしか遂行することができないのだ。というのも、私の身体は、世界のあらゆる環境に住まうという私の普遍的能力であり、それ〔世界（としての知覚）、対象（としての知覚）〕を恒常に保つすべての転換とすべての等価性の鍵だからである。このように、照明は、われわれの身体が実現するような領野の組織化と、その恒常性のうちにある照明された物とを他の契機とする、一つの複雑な構造に属する一契機にすぎない。これら三つの現象のあいだに認められる函数的相関関係は、それらの〈本質的共存〉の表出にほかならないのである」（PP 359-360/158-159）。

「視野のさまざまな色は、われわれがいましたが見たとおり、標準とみなされる照明という主要色を中心にして配列された一つの系をかたちづくる。われわれはいまや視野の組織化のいっそう深い意味を垣間見ているのである。すなわち、単に色ばかりではなく、幾何学的特質、あらゆる感覚的与件、そして対象の意味もまた系〔全体的連関〕をなしているのだ。われわれの知覚全体は、或る論理によって生命を附与されており、この論理は、それぞれの対象に他の対象の限定とともに変化するそのすべての限定を割当て、またそこからずれる一切の与件を非現実的なものとして〈閉め出す〉。それは世界の確実性によって徹頭徹尾支えられているのである。結局、こうした観点から、知覚の恒常性の真の意味があきらかになる。色彩の恒常性は、物の恒常性から抽象される一契機にすぎないし、また物の恒常性は、われわれのあらゆる経験の地平としての世界の始元的意識〔知覚〕に基礎を置いている。したがって私は、照明の多様性のもとで恒常な色を知覚するから、物の存在を信じるというのではない。物は恒常な諸性質の和ではあるまい。事情はその逆であって、つまり、私が恒常的な色を見いだすのは、私の知覚がおのずから世界と諸物のうえに開かれているかぎりにおいてなのである」（PP 361-362/161）。

私が伸ばす手の先に対象としての物が在る。知覚世界は、生きる私が向かう世界として、私という「知覚」（「図」）を可能にする「地」の投射を受けて構成されている。身体器官は、そのようにして——「思惟する私」以前に、「地」を構成するものとして——世界に参画する。世界の一部として在る。

すなわち、私の思惟の眼前で身体が行う世界の構成、世界の知覚は、夢や神話といった直接構成された世界でない限り、「或る論理によって生命を附与されており、この論理は、それぞれの対象に他の対象の限定とともに変化するそのすべての限定を割当て、またそこからずれる一切の与件を非現実的なものとして〈閉め出す〉」、安定した構造を持つ、「自然世界」である。われわれの「まなざし」が「見る」のは、そのように、生きる私の志向を始点として組織された構造化された空間の「恒常的な色」であり「恒常的な物」である。

4-3-1-3 音、温度、重さの恒常性、触覚経験の恒常性と運動

更にまた、音、温度、重さ、触覚の恒常性（一定性）は、視覚以上に（物理的性質に優

位して) 身体知覚的である。

「触覚現象の統一性と同一性とは、概念における再認の総合〔例えば「ツルツル」の氷上〕によって実現されるのではなく、協働作用としての身体の統一性と同一性とに根拠を置いている〔その場での、転倒しないようにしようという身構えとともにある〕」。触覚の恒常性とは、＜私の＝身体＝にたいする＝恒常性＞であり、身体行動全体に対する不変量（関数）である。

「触覚」は視覚と違って、自身の身体表面で生じる。故にそれは、「身体的分力」すなわち私の運動と時間、「身体図式の方位基点」を契機とする。身体を通じて物の表面を触知するとき、しかしその動きは視覚が「可視的表面の布置を素描する」のと同じ形に世界を描き出す。

「ざらざらしているとかつるつるしているといったような触覚現象、いわゆる触覚質というものがある、これらは、探索的運動と一緒にすれば、あとかたもなくなる。運動と時間は、たんに＜認知する触感＞の客観的条件であるだけではなく、触覚的与件の現象的分力なのである。それらは、光が可視的表面の布置を粗描するのと同じように、触覚現象に〔対象＝世界の〕形をもたらす。滑らかさというのは、〔各表面相互の〕均一な圧力の和などではなく、表面がいわばわれわれの触覚的探索の時間の中を流れ、われわれの手の運動にリズムをつけるその仕方なのである。こうしたリズムの様式は、それはちょうど同数の〔各表面の〕触覚現象の現われ方を規定するのであって、この現われ方は、たがいに他に還元されたり、一つの要素的触覚から演繹されたりはしえないのである」（PP 364/164）。

「滑らかさ」とは、「（物の）表面相互の均一の圧力の和（性質）」ではなく、「われわれの手の運動」の「リズム」であると、メルロ＝ポンティは規定している。しかしそれは、知覚の現象学であるここにおいては、物心二元論的区別ではないのであって、手の「感覚」は同時に世界の「形」なのである。「思惟する私」が向かう「触覚現象」は、「思惟する私」以前の「身体知覚」として、「探索運動」と同時相即に「触覚現象に形をもたらす」。

「対象化を触覚経験よりもいっそう推しすすめるのが視覚経験だが、この場合にはわれわれは、少なくともちょっと見たところでは、世界を構成していると思いきむことができる。というのも、視覚経験は、距離をへだててわれわれのまえに広がる光景をわれわれに呈示し、〔そう感覚している私が〕直接どこにでも存在するがどこにも位置を占めていないという錯覚を、われわれにあたえるからである。けれども、触覚経験はわれわれの身体の表面に固着するから、われわれはそれをわれわれの前にくり拵げることができないし、それはけっして対象になることがない。相関的に言えば、触覚の主体として、私はどこに

でもいるがどこにもいないなどと思ひこむことはできないし、私は身体をとおしてはじめて世界へいたるのだということを、ここで忘れるわけにはいかない。触覚経験は私の<前で>生じるのであり、〔視覚経験の場合のように〕私に中心を置いてはいない。触れるのは私ではなく、私の身体である。私が触れるとき、私はいろいろなことを考えたりはしない。私の手はその運動可能性の一部をなす或る種のスタイルを見いだすのであり、これこそ、ひとが知覚野という言い方をするとき、言わんとしていることなのである。すなわち、私が有効に触れることができるのは、現象が私のなかで反響に出会い、それが私の意識の本性と合致し、現象に出会う器官がそれとシンクロしているという場合を措いてほかにはない。触覚現象の統一性と同一性とは、概念における再認の総合によって実現されるのではなく、共働的総体としての身体の統一性と同一性に根拠を置いているのである」（PP 365-366/165-166）。

世界を離れたところから「見渡している」「私はどこにでもいるがどこにもいない」気にさせてくれる視覚現象と異なり、触覚現象はわれわれの身体の表面に固着する。「私は身体を通してはじめて世界へ至るのだということ」を忘れさせないのが触覚現象である。

私の身体の表面は世界に触れながら「形態化する」。それは触覚現象の形態化であるとともにそれと密着する世界の形態化である。故にそのとき触覚現象は世界の一部である。触れているのは「私」ではない。「私の身体」である。決して私と一つにならず私の前で世界に触れているのは、然し私の物質的器官としての客観的身体ではない。そうではなく、生きる私の現象的身体＝潜勢的身体が私の前で世界に触れている触覚感覚が、これまで自分が「自分の身体」と呼んできたものである。それが自分の「客観的身体」と呼ばれる器官と重なって見えるのである。故に、「客観的身体」もまた世界の一部である。「われわれの客観的身体の一部で或る対象に触れるということは、それゆえ実際には、現実の、あるいは可能な現象的身体の全体で〔世界に〕触れるということなのだ」。

主客二元論を悩ませてきた外界からの「刺戟」の必要は、身体が既にして「私」ではなく、私の「前で」触れると感じている事実によって解消される。触れている私は生の動きとしての運動である私だが、触れているのは私ではなく、私の前にある私の「身体」だからである。「身体」は既にして自らが構成する世界の一部であり、世界に構成される器官としてある。これまで「知覚」という形で追究してきたことの実相は、実にこのことなのである。「これこそ、ひとが知覚野という言い方をするとき、言わんとしていることなのである。すなわち、私が有効に触れることができるのは、現象が私のなかで反響に出会い、それが私の意識の本性と合致し、現象に出会う器官がそれとシンクロしているという場合を措いてほかにはない」。

「私は私の指や身体全体を唯一の器官として使うばかりでなく、また身体のこの統一性のおかげで、或る器官によって得られた触知覚は、一挙に他の諸器官の言語に翻訳される。

… われわれの客観的身体の一部で或る対象に触れるということは、それゆえ実際には、現実の、あるいは可能な現象的身体の全体で触れるということなのだ。触覚的对象がその多様な現われをつうじてどうして恒常性を実現することができるのかは、以上のとおりである。それは私の＝身体＝にたいする＝恒常性であり、その行動全体の不変量である。私の身体は、同時にそのすべての表面とそのすべての器官でもって触覚経験に直面し、こうしてみずからのうちに触覚的<世界>の或る典型をもつのである」(PP 366/166)。

4-3-2 B 物または実在

4-3-2-1 諸感覚の反転的統一としての物・世界と私の統一

様々な知覚的恒常性の検討から、触覚経験こそ知覚の始源的両義性 —— 私と世界の両義的反転関係 —— を示す最も典型的な経験であることをメルロ＝ポンティは明らかにして、次いで改めて「物」の分析へと進む。

物が実在すると信じられている事実 —— 一望のもとには捉えられない視覚像の集合しか与えられていない現象学的事実に対し、「物」の実在が知覚されているように日常信じられている事実 —— をどう説明するか。経験論的・主知主義的説明以前に、そうした説明をそもそも可能にする、物と身体の共生 —— <生きられた世界>とそこから派生的に構成された<概念的世界>との総合 —— 知覚のコミュニオンとしてのそれが改めて説明されなければならない。

物の経験または実在の経験が与えられるのは、単一の感官を通じてではなく「現象がすべての点から見てその分節化〔としての関連付け〕の最高点にあるような時点〔諸知覚の中の特権的知覚として〕、<さまざまな感官の与件>がこの唯一の極へ向かって方向づけられるような時点での、私と現象との全き共存」の時点である。「分節化〔相互の反転関係〕の最高点にある時点」と言われねばならない理由は、物の実在をはじめから前提してしまう客観的世界観に対し、現実世界では、視覚だけにしか訴えない物には実在感を持たれないからである。画家は描くものに実在感をもたせようとして<相互感覚>的に描かねばならない。

「実在する」という「知覚(感覚)」は、あらゆる感覚的所与の連合(同一性を持つものとしての連合)として与えられる「意味」であるが、また同時に、所与(としての知覚)と意味(知覚の連合:メタレベル)との同一性としても与えられ「或る物の意味は、心が身体に宿るように、この物に宿る」 —— 「心が身体に宿る」という言い方も含め、始源の統一的知覚における記述であり、特権的知覚であることに留意が必要 —— 。

実在物は、分離独立である諸感覚相互にまたがって成立する相互感覚的な統一であり、それゆえその統一を与えるのは感覚する私としての「身体」「知覚」の側ということになる。物と感覚は身体全体の相関物として切り離し得ないといわれねばならない。知覚物は根源的には、近代科学・デカルトが想定したような認識対象＝科学的対象といった、よそよそしいものでは毛頭ない。

「われわれはいまや相互感覚物 (*la chose intersensorielle*) の分析にとりくむことができる。視覚物 (月の蒼白い表面) にせよ触覚物 (自分でさわってみて感じるままの私の頭蓋) にせよ、われわれにとっては一連の経験をとおして同一に保たれるのだが、それらは実際に存続する或る純粹質 (*un quale*) でもなければ、そのような客観的特性の觀念とか意識でもなく、われわれのまなざしによって、またはわれわれの運動によって見いだされたり、捉えられたりするものであり、われわれのまなざしや運動が正確に応答する問いかけである。まなざし、ないし触知に応ずる対象は、或る種の運動的志向を目覚めさせ、この志向は、自己の身体の運動 [例えば触っている感触を持つ自分の手の表面] にではなく、その運動がいわばつながれている物そのもの [自分の手が触っているものの感触] に向けられる。私の手が堅いものや柔らかいものを知り、私のまなざしが月の光を知るのは、或る仕方で [手やまなざしが] その現象と結びつき、これと交わることによる。堅いものと柔らかいもの、ざらざらしたものと滑らかなもの、月の光と太陽の光は、われわれの記憶のなかでは何よりもまず、感覚的内容としてではなく、或る共生の型、外部 [すなわち世界] がわれわれに侵入する或る仕方、われわれが外部を受け入れる或る仕方としてあたえられるものであって、ここでは記憶は、それが生れ出た知覚の骨組をひき出しているにすぎない」 (PP 366-367/167-168)。

触覚の知覚が顕著であるように、手で何かに触るときには、その感覚は、触っている手の側にではなく — 反転して — 触っている物の側に帰属する。ここに主客二元論の壁であった、感覚の外部性のアポリアに対する現象学的一元論からの解決がある。このとき私の生の運動の先端である触覚は、世界の一部である身体器官の上で反転して、自分の身体感覚から物の触覚に転じている。

「おなじように、私が物の経験または実在の経験と呼ぶのは — この実在とはもはや視覚=にたいする=実在 (*une réalité-pour-la-vue*) とか触覚=にたいする=実在 (*une réalité-pour-le-toucher*) だけでなく、絶対的実在 (*une réalité absolue*) のことである — 現象がすべての点から見てその分節化の最高点にあるような時点、顕微鏡での私の観察が或る特権的な目標を中心として動くように、<さまざまな感官の与件>がこの唯一の極へ向って方向づけられるような時点での、私の現象とのまったく共存なのである」 (PP 367-368/169)。

「われわれが物を理解するのは、或る新しい行動を理解するのとおなじであり、言い換えれば、包摂という知的操作によってではなく、観察可能な標識がわれわれのまえに粗描する存在様態を自分のものとして引き受けることによってなのである。或る行動は、世界にたいする或る取り扱い方を描き出す。同様に、諸物の相互作用のなかで、それぞれの物は、それが外部とのあらゆる出会いにおいて遵守する一種のア・プリオリによって特徴づ

けられる。或る物の意味は、心が身体に宿るように、この物に宿る。つまり、それはもろもろの現われの背後にあるわけではない。灰皿の意味（少なくとも、知覚のなかであたえられるような、その全体的・個体的な意味）というのは、その感性的外見を整序する理念、また悟性のみの近づきうるような、灰皿の或る理念ではない。それは灰皿に生命をあたえるものであり、灰皿のなかで明証的に具象化されているものなのだ。だからこそわれわれは次のような言うのである —— つまり、知覚において物は<生身で> (en personne) または<肉と骨をそなえて> (en chair et en os) われわれにあたえられる、と」 (PP 369/170-171)。

悟性的に構成される客観的世界観において、存在する実体と考えられてきた「物」とは、そうした理論が生み出されるもとなった知覚の実相次元では、先に見た通り、生きる運動である私が目標とする「世界」と「身体感覚」が重なって「形態化」し反転する点、その「諸知覚の分節化の最高時点」のことであり、それゆえ「われわれが物を理解するのは、或る新しい行動を理解するのとおなじ」であると主張されることになる。「或る行動は、世界にたいする或る取り扱い方〔すなわち物〕を描き出す」のである。

「このように物は私の身体の、そしてより一般的には私の実存の相関物であって、この場合、私の身体は、私の実存の安定した構造にほかならない。物はそれにたいする私の身体の手かがりのなかで構成されるのである」 (PP 369/171)。

「物は、それを知覚する人から分離することはけっしてできないし、実際に即自的に存在することはけっしてありえない。なぜなら、物の分節化はわれわれの実存の分節化そのものであり、また物は視線の末端に、もしくは物に人間性を附与するような感覺的探索の到達点に据えられるものだからである。このかぎりでは、一切の知覚は一つの交わり (communication) ひとつの合体 (communion) であって、それはわれわれによる或る未知の志向の引受けないし完成、逆に言えば、われわれの知覚能力の外部的実現であって、われわれの身体と物とがいわば^{ついで}対になることなのである。」 (PP 370/171)

触覚を典型として、私の感覺は反転する。触れている私の手の表面の感覺は、触れられている物（世界）の表面の感覺として感じられる。「物は、それを知覚する人から分離することはけっしてできない」。「物の分節化はわれわれの実存の分節化そのものであり」
「一切の知覚は一つの交流 (communication) ひとつの合体 (communion) であって、それはわれわれによる或る未知の志向〔すなわち世界〕の引受けあるいは完成、逆に言えば、われわれの知覚能力の外部的実現〔世界に向けて開かれた実現〕であって、われわれの身体と物とが^{ついで}対になること」である。

「自然的知覚は科学ではない。それは、それがかわる諸物を措定しはしないし、諸物を観察するためにこれらを遠ざけもしない。それは諸物とともに生きる。それは、われわれをわれわれの祖国にとおなじく一つの世界に結びつけるくドクサ〔信じられていているもの〕>ないし<根源的信憑>であり、知覚されるものの存在は、前述定的存在であって、われわれの実存全体がそれに向って集極しているのである」（PP 371-372/173）。

4-3-2-2 有限な知覚・展望の連鎖としての世界、その超越性・時間的無限性

「物」を身体の感覚の反転として、生きる私と世界の統一と考えるメルロ＝ポンティだが、とはいえ、日常生活における意識にとっては「物」は、動かしがたい外部、「物」として現われ —— 「それを知覚する当の人物に物自体として現われる」（PP 174） —— またそれらの物の集まりから成る当面する環境、人間関係、社会が、抗いがたい世界として現われる —— 「物が真の<われわれ＝にとっての＝即自>の問題を提出する」（ibid.） —— ことも事実である。確かに、知覚主体なき知覚物は考えられないが、物は知覚主体にとって物自体として現れ、真の<我々＝にとっての＝即自>の問題を齎す。なぜか。

主体は物と共生することによって物の現実性を捉えるが、しかし、物を生きることは、物と一致することでもなければ、ましてやそれを思惟することではない。われわれによって生きられるとはいえ、物は「やはりわれわれの生を超越するもの」であり、現実的なものは、われわれにとって、「無限に汲みつくしがたいもの」「引力の極であるより、はるかに斥力の極となるもの」である。

「…現実的世界の驚異は、そこでは意味が存在と一体をなしていること、意味が存在のなかにきっぱりと据えられているということである。想像上の世界では、見るという志向をいなくやいなや、すでに私は見たと信じている。想像上の物は奥行を欠いており〔そこまで歩いて行ける空間を伴わない〕、視点を換えようとするわれわれの努力に応えないし、われわれの観察にのってこない。われわれはそれにたいして、まったく手がかりをもちえない。これに反して、それぞれの知覚では、意味と形をとるのは質料そのものである。…現実的なものがわれわれの作り事から区別されるのは、現実では意味が質料〔自然的世界の内実〕を包みこみ、それに深く滲透しているからである。…現実的なものは無限の探求に応ずるし、しかも汲みつくすことができない。それゆえ、道具などのような人工的対象がわれわれにいわば世界のうえに置かれたものと思われるのにたいして、もろもろの物は、非人工的な自然の基底に根を張っているのである。物はわれわれの実存にとって、引力の極であるよりも斥力の極なのだ。われわれは〔日常において〕物のうちに己れを認めたりはしないものだが、それこそまさに、物を物たらしめているものなのである」（PP 374/176-177）。

一挙にそこまで行ってしまう夢の世界と違って自然的世界は、そこまで一步一步、歩いていく必要がある、構造化された、秩序ある空間世界である。そういうものとしてわれわれは生まれてこの方「物」の世界を「知覚」して（生きて）きている。自然世界として経験される知覚は秩序をもって安定しているが、一方で秩序を持つということは主観性を縛るということでもある。

私の知覚から出発する世界であるのに、何故私を拘束する自然世界に出会うのか。メルロ＝ポンティに言わせれば、問いの方向が逆なのであって、生まれてこのかた知覚してきた拘束する世界が「自然的世界」なのである。「主観性の歴史〔経験の集積〕を通して透けて見えていた自然〔我々を縛るもの（秩序）の知覚〕」、それが「あたえられているもの」であるのに他ならない。

「あたえられているものは、単なる物ではなく、物の経験であり、つまりは主観性の航跡のうちにある超越、〔主観性の〕歴史をとおして透いて見える自然〔の秩序〕、なのである」（PP 376/179）。

「物を知覚するためには、われわれはそれを生きなければならないのだ。… 或る物を生きるということは、それと一致することでもなければ、それを一貫して思惟することでもない〔私がそれに向かわないときも物は在る〕。こうしてわれわれの問題がはっきりしてくる。知覚主観は、みずからの場所と視点を捨てることなしに、感ずることの不透明さ〔無限に開かれていること〕のなかで、もろもろの物——主観はあらかじめその鍵をもっているのではないが、しかし、みずからのうちにその投企を蔵してはいるのだ——の方へ身を差し向け、自分がその最も深い内部から準備するところの絶対的〔無限に開かれている〕〈他者〉へ身を開かなければならない。物はただの塊ではないし、もろもろの遠近法的様相や現われの流れは、たとえ、それらが明白に措定されてはいないにしても、私がそれらから離れて物へと逃げ込むのに必要なまさしくその程度には、少くとも、知覚され、非定立的意識にあたえられる準備ができていたのである」（PP 376/179-180）。

自分の知覚に物は自分でないものとして現れる。或いは身体的である知覚に私は知覚でないものとして現れる、というべきかもしれない。いずれにしても、私は私ではない物と生きるのである。ときに感覚がそちらに向かい形態化することはあっても、通常、「物」は「知覚」という図に「透けて見える」「自然」として、思惟されていないときも「生きられている」。

私が自らの場所と視点に固定されるということは、私は世界ではなく、外部を持つ、私の外部に世界があるということであり、自然の秩序の上を生きなければならないということである。

「感官をもつということ、たとえば視覚をもつということは、つまり、それによってわれわれがあたえられた一切の視覚的布置を引き受けることのできるような、可能な視覚的諸関係のあの一般的モンタージュ〔断片群〕、あの基本型を所有することなのだ。身体をもつということは、一つの普遍的モンタージュを所有することであり、つまり、われわれの実際に知覚する世界部分を超えて、すべての知覚的展開とすべての相互感覚的照応の基本型を所有することなのである。してみると、物というのは知覚のなかで実際にあたえられるものではなく、われわれによって内面的にとりもどされ、再構成され、かつ生きられるものであって、しかもそれは、われわれがその根本的構造をにない、物がその可能な具体物の一つにほかならぬような世界にその物が結びついているかぎりである。われわれによって生きられるとは言っても、物はなおわれわれの生を超越するものである。なぜなら、人間の身体は、そのまわりに或る人間的環境を描き出すようなその習慣をもっており、世界そのものへと向う運動によって貫かれているからである。… 人間の行動は世界（Welt）に開かれており、また、それが自分に作り上げるいろいろな道具を超えて、対象（Gegenstand）に開かれている。それは自己の身体を対象として扱うことさえできる。人間の生は、客観的思考のなかでみずからを否定するというあの能力によって定義されるが、この能力を人間の生は、世界そのものへの始元的結びつきから得ているのである。人間の生はしかじかの特定の環境だけでなく、無限の可能な環境をも「了解する」、そしてそれは自分自身をも了解する。というのも、それは自然的世界に投げ出されているからである」（PP 377/180-181）。

諸感覚は断片的である。即ち世界は断片的に現われるということである。感覚を「持つ」ということは、そのモンタージュとしての感覚＝世界を、統一する主体として「私」が在る、ということである。「世界」は私の各感覚の原初的統一「基本型」より以上に、その外にあり、有限な「私」は「世界そのものへと向う運動によって貫かれて」いて、「そのまわりに、或る人間的環境〔自分の環境〕を描き出す」「習慣」を生きる。

4-3-3 C 自然的世界

4-3-3-1 私・諸感覚の多様性の展望の基盤としての自然的世界・自由な移動

人間的な世界（有限な身体的知覚）が、それぞれの断片的感覚において己自身の内に己を超えたものとして見出すこの＜自然的世界＞（物質・生物・精神）という統一について記述しなければならない。自然的世界の統一性は、カント的な＜悟性の綜合＞——超越論的統覚による世界の科学的客観的構成、および実践理性による理念と目的論的歴史の統合——以前の、むしろそれを可能にする客観的条件として与えられている。

すなわち「世界」はその時々様々の射映を通じてしか現象しないが（諸知覚の連合として与えられる）、（自然的）世界の統一性（物体・生物）は、逆に各射映の方がこの統一性を把握するそれぞれの仕方（部分）となるような、そのような集極点（現在における

全体)であって、なおそれを「(諸部分の)総合」という(観点で捉えよう)とするならば、(時間的遷移として)＜移行的総合＞とでもいうべきものとして捉えられねばならない。したがって、この(自然的)世界の統一性(全体性＝歴史の連続性)の私の側での相関者は、(私という存在の現在性を超えて)一般的かつ前人格的な(私の存在する現在性を超える)存在、物質的な身体ということになる。

「世界そのもの」は、最初からすべての経験に「共通な或る種の意味」「理念」として現れるのではない。「おそらく世界は、まずはじめは空間的に、射映として現われる」(PP 379/184)。

「しかし、もろもろの射映はつぎつぎに交代して現われたり、私のまえに並んで現われたりするのではない。これらさまざまな瞬間の経験における私は、それ自身に結びつけられているので、私は或る不変量の概念によって結合されるさまざまな遠近法的展望をもつわけではないのだ。…もろもろの視点や視覚を対象化するのは反省であって、知覚しているときには私は、私の視点を通して世界全体にかかわっているのであり、私の視野の限界を知ることさえない。視点の多様性がおぼろげながら感じられるのは、知覚しがたいような移行的変化によって、つまり現われの或る種の＜ぶれ＞(bougé)によってのみである」(PP 380/184-185)。

それぞれの感覚は断片的に世界を形態化するが、とはいえ個々の感覚自身「感覚する身体」「私の経験」は連続的である。諸感覚の総合を超越するコギトから俯瞰するのではなく、逆に反省的にそうしたコギトを抽象化する「私」はどのように、一体としての「知覚」の中で自分に気づくことができるのか。

「視点の多様性がおぼろげながら感じられるのは、知覚しがたいような移行的変化が生じるときであり、例えば目をつぶることによって視覚を中断したり、眠りによって意識が断絶するときがそれである。つまり、時間の推移の経験が「私の視点を通じて世界全体に関わっている」私の、「遠近法的展望」の可能性を教えるのである。

「私は〔初めからコギトとして〕一つの遠近法的展望をもち、ついでまた別の展望をもち、さらにこの両者のあいだに了解のつながりをもつというのではなく、〔知覚の実際においては〕それぞれの展望は〔私とともに〕別の展望へと移行行くので、ここでなお総合について語りうるとすれば、＜〔時間的〕移行〔物理的・常識的には移動〕を通じての総合＞について考えなければならない。考えてみれば、現実の視覚は、私の視野が実際に私に呈示するものに制限されるものではないし、また隣の部屋や、あの丘の向うの風景、この対象の内部や背後は、喚びおこされたり心で思い描かれたりする〔ものではない〕。私の視点は私にとって、私の経験の制約であるよりも、むしろ〔実際の生においては〕私の世界全体へ滑りこんでゆく〔例えば隣の部屋に行く〕一つの仕方〔移行の様式〕なのであ

る」 (PP 380/185)。

「私の視点」は「私の経験の制約」であるよりむしろ、今ここにはない「私の世界全体」へ滑り込んでいく移行（移動）の「仕方」、様式なのである。

「自然的世界はすべての地平の地平であり、すべての様式の様式であって、それは私の個人的かつ歴史的な生がまったく破壊されても、その底で私の諸経験に或る統一、といっても望まれたわけではない統一を保証してくれるのであり、私自身のうちでその相関者は、われわれがかつて身体の定義を見いだしたところの、私の官能的諸機能の定められた、一般的かつ前人称的な実存なのである」 (PP 381/186)。

4-3-3-2 有限な知覚・展望の連鎖としての世界、その超越性・時間的無限性

それぞれの射影としての感覚における「私の視点」が、実際は常にそれを越え出て「移行」するものであるとき、常にその「図」化に「地」「地平」が先回りする。「自然的世界」は「知覚」の最初から、「すべての地平の地平」として感覚と世界が重なり合って形態化する知覚のその外として——「地」として——あり、秩序を持った安定した構造として「すべての様式の様式」としてあったのである。故に「自然的世界」は、「私の個人的かつ歴史的な生」すなわち「図」としての「知覚」が「全く破壊されても」、身体が「私の前で」私とは区別されて世界と反転関係にあったその意味で、私の外に残り続ける。

世界が全体性（それ自体「図」）であるにもかかわらず、射映（現在として図化されたもの）を通じて（地としての歴史的全体性として）しか現象せず、したがっていつまでも未完結（部分の無限集合：地）にとどまるということは、明らかに矛盾である。しかしながらこの矛盾も、＜移行的総合＞という時間性の地平に開かれるならば、（それぞれの知覚は現在の集合として（図化され）、それを通じて現れる歴史的全体（としての地）に対することになり）最早矛盾ではなくなり——別次元の論理性に移行し——或る視点からしか現象しない（知覚としての現在の集合、すなわち部分でしかない）そのことによって、実は世界という全体の实在性を弁証法的に保証しているのだということが明らかになる。

「理解しなければならないのは、私がここにいま存在するのも、他の場所にいつでも存在するのも、ここにいま不在なのも、どこにもいつも不在なのも、みな同じ理由からだという点である〔知覚が有限な時間的存在であるという理由〕。こうした両義性は、意識や実存の不完全さなのではなく、むしろその本質規定なのだ。広い意味での時間、すなわち共存の秩序でもありまた継起の秩序でもある時間は、そこにある位置を占めることによって〔有限で限定的あることによって〕、またそれをこの位置の諸地平を通して全的に捉え

ることによって、はじめて接近したり知解したりできるような一つの間である。世界は時間の中核であるが、これが存続するのは、現前化されたものと現在とを分離する〔切断＝過去化し〕と同時に組立てる〔過去に現在を連続させる〕ような、あのただ一つの運動によってのみであり、また明るさの間として通用している意識は、逆に両義性の間〔自身の不在の間として暗がりや地平として投射する〕のにはかならない。こういう事情のもとでは、もし言いたければ、なにものも絶対に〔不断に更新される現在を連続して〕存在しない、と言ってもかまわないが、実際には、何ものも実在しないがあらゆるものは時間化される、と言う方がいっそう正確であろう。しかし、時間性は弱められた存在などではないし、客観的な存在がまったき実存なのでもない」（PP 383/189）。

「というのも、私は輪郭のはっきりした諸対象をふくむ視野と感性的な現在とをもっており、一切の〈他の場所〉は別のこことして、一切の過去と一切の未来は、過ぎ去った現在またはこれからくる現在としてあたえられているからである〔それが時間性が実在する知覚の事実である〕。唯一の物の知覚〔判明性〕は〔真理実在の根拠として〕、古典論理学が展開する客観的もしくは明白な認識の理想を永久に基礎づける。けれども、ひとがこうした確信〔の側〕に力をいれて、それらを生み出す志向的な生を目覚めさせるや否や、客観的な存在が時間の両義性のなかにその根をおろしていることに気づく。私は世界を諸物の総和として、時間を点状の〈いま〉の総和として考えることはできない。というのも、一つ一つの現在がその現実性において現われうるのは、それまでの現在とこれからの現在との〔時間的空間的〕同時的現前を排除することによってのみだからであり、こうして諸物の総和とかもろもろの現在の総和というものは、意味をなさぬからである。もろもろの物と瞬間がたがいにつながり合って一つの世界を形づくるのは、主観性と呼ばれるこの両義的な存在を通してはじめて可能となる。客観的時間は〔全体としてではなく〕〔事実〕一部分ずつ流れ去り実在するものだが、この時間は、かりにそれが生き生きした現在から過去および未来の方へ投企される歴史的時間のなかへ包みこまれることがなかったなら、存在を感づかれさえないだろう。対象と瞬間の充実と称されるものは、志向的存在の不完全さ〔有限性〕のまえではじめてほとぼしり出るのである。未来なき現在とか永遠の現在とかは、まさしく死の定義にかならぬものであり、生き生きとした現在は、それがとりもどす過去とそれが投企する未来とのあいだで引き裂かれている。それゆえ、物と世界にとって本質的なのは、それらが〈開かれたもの〉として現われ出ること、われわれをそれらの限定された表出のかなたへさし向けること、つねに〈見るべき他の物〉をわれわれに約束することなのである」（PP 383-384/189-190）。

世界を、無時間的な「諸物の総和」や「現在の総和」と考える客観的世界観は現実には成立しない。諸物の空間的総和を経験するためには有限な知性は現在の場を離れなければならないし、「一つ一つの現在がその現実性において現われうるのは、それまでの現在とこれからの現在との〔時間的空間的〕同時的現前を排除することによってのみだから」で

ある。「同時的」には「現前」しない点では「空間性」も「時間性」も同じく時間性を本質とする。コギトの判明性を見出した哲学は、それが時間性に貫かれていることに気付かねばならなかった。「もろもろの物と瞬間がたがいにつながり合っつて一つの世界を形づくるのは、主観性と呼ばれるこの両義的な存在を通してはじめて可能となる」。私という「知覚」「主観性」の有限性こそが、世界を開く「時間性」であり、私が有限であるからこそ世界は無限に「開かれた」ものとして「つねにく見るべき他の物」をわれわれに約束するのである。

「いまや、世界にその意味を負っている諸物がなぜ知性に呈示される意味ではなく不透明な構造であるか、またそれらの究極の意味がなぜぼんやりと不透明なままであるか、が理解されよう。物と世界は〔有限な〕私によって、または私のような〔有限な〕主体によって生きられてしか存在しない。というのも、それらはわれわれの展望の連鎖であるからであり、他方でそれらがすべての展望を超越するのは、この連鎖が時間的であり未完結だからである。不在の風景が私の視野のかなたで生きられつづけるように、また私の過去がかつて私の現在のこちら側で生きられたように、世界はそれ自身私の外で生きられているように思われる」（PP 384-385/191）。

身体は私の前で既に世界の一部分であった。「不在の風景」は、その身体の連続線上にあり、また「私の過去」も「かつて私の現在のこちら側で生きられ」そこから外に、時間の彼方に消えて在る。

4-3-4 D 幻覚分析による再検証

4-3-4-1 知覚と幻覚：知覚の原信憑性

世界の実在性の前論理的把握を再検証するために、幻覚現象が分析される。注目されるのは、患者自身が幻覚（の知覚）と（実在的）知覚とを決して同一視していないという事実である。この事実は経験論・主知主義双方が依拠するコギトの客観的思考（論理性）によっては了解不能である。「前客観的な、諸現象への主観のあいまいな粘着（論理的に決定不可能・説明不能な両義的方向付け）」に還帰せねばならない。（近代のセントラルドグマである）「自己認識」の特権（自分のことは自分が一番理解しているとする想定）が否定されねばならない。知覚自身、自身の内に説明不能なものを抱懐している（知覚と幻覚の区別が可能であるという事実）。

「幻覚はわれわれの眼のまえの現実を解体して、その代りに一つの準実在（une quasi-réalité）を据えるのだが、この幻覚現象は二つの仕方で、われわれをわれわれの認識の前論理的基底へと立ちもどらせ、物と世界について述べてきたことを立証してくれる。その場合、重要なのは、患者たちが幻覚と知覚とおおむね区別しているという事実であ

る」 (PP 385-191)。

意識を成立させるメカニズムのどこかにトラブルがあり幻覚が生じると考える経験論も主知主義も、先に見た通り、意識それ自体は無謬であるとする前提に立っている。しかし患者たちが知覚と幻覚の区別を意識できている事実は、意識それ自体の誤謬を考えざるを得なくさせる。

「必要なのは、幻覚と〈現実〉がわれわれに現われ出る実際の状況のなかへわれわれを置きもどし、それらの具体的な分化を、これが患者との交流のなかでおこるその時点で捉えることなのである。私は私の患者のまえに坐って、彼と喋る。彼は、〈見える〉ものや〈聞こえる〉ものを私に描写しようとする。問題は、彼の言うことをそのまま信ずることでも、彼の諸経験を私のそれに還元することでも、彼と一致することでも、私の視点に固執することでもなく、私の経験とそこに示されるがままの彼の経験を、彼の幻覚的信念と私の現実的信念を、それぞれ顕在化することであり、一方を他方によって了解することなのである」 (PP 389/197)

4-3-4-2 分節的連関を欠く幻覚：原確信としての知覚

幻覚現象は患者の知覚の内であって、しかし相互主観的世界としての知覚的世界の中には場を占め得ない。感覚複合的実在(感)として相互には知覚可能ではない感覚の固有な実在の知覚が幻覚である。

「私が私の対話者の声や視像を幻覚のなかに分類するのは、私の視覚的ないし聴覚的世界のなかでそういうたぐいのものを何一つ見いださないからである。したがって、私は聴覚やとりわけ視覚によって一体系の諸現象を捉えているということを意識しているが、この一体系の現象は、一つの私的光景を構成しているだけではなく、私にとっても他者にとってさえも可能な唯一のものであって、これこそ現実 (*la réel*) と呼ばれるものなのだ。知覚された世界は、単に私の世界であるだけではない。そのなかで私は、他者のもろもろの行為がくっきり浮き出てくるのを見るわけだし、それらの行為もまた、まさにこの世界をめざしている。つまり、この世界は、単に私の意識の相関者であるにとどまらず、私の出合いうるあらゆる意識の相関者でもあるのだ」 (PP 390/197)。

幻覚現象の分析を手掛かりにメルロ＝ポンティは、本人にとって実在的でも他の知覚主体からみれば不足を含む —— かつそのことを本人が知っている —— ものが幻覚現象であり、そう判断できる共通の前提となっている、誰から見ても十全と信憑されている現象を「現実 *la réel*」であるとする。最終確認には、相互主体的世界での承認を俟たなければならない間主観的規定だが、さしあたり単独の知覚から見て —— 幻覚現象

と比較して —— 「一つの私的光景を構成している」「私にとっても他者にとってさえも可能な唯一」の十全な現象が「この世界である」とされる。

「他者の諸経験、または私が場所を移すことによって得るであろう諸経験は、私の実際の経験の地平によって指示されているものを展開するだけのことであって、そこへ何ひとつ付け加えはしない。私の知覚は、これをすべての点で確認し、かつこれと符合するであろうような、無限の知覚的連鎖を同時に存在させる。私のまなざしと私の手は、〔視点なり手の位置なりの〕あらゆる移動が私の期待に正確に合致する感性的応答をひきおこすであろうことを知っているし、と同時にまた私は、私がまえもって把握し、かつそれに手がかりをもっているところの、無限量のより精密な知覚が私のまなざしの下でどんどん広がっていくのを感じる。とはいえ私は、私の知覚のなかに〔すでに〕描かれるかまたは示されているもの以上の何ものをもく容認しないような環境を知覚しているという意識をもっている。つまり、私は現在において、超え出ることのできないほどの充実と交流しているのである」(PP 390/198)。

言い換えれば、私の知覚にあって「一つの私的光景を構成している一体系」「私にとっても他者にとってさえも可能な唯一」の十全な現象は、「私が場所を移すことによって」「私の実際の経験の地平によって指示されているものを展開するだけのことであって、そこへ何ひとつ付け加えはしない」ことを私は —— 「確信」しているとともに —— 「確認」する。つまりそのことは、私の知覚と「符合するであろうような、無限の知覚的連鎖を同時に存在させる」意味を持つのである。

確かに私の知覚は幾らでも精密にすることができ、「私がまえもって把握し、かつそれに手がかりをもっているところの、無限量のより精密な知覚が私のまなざしの下でどんどん広がっていくのを感じる」。だが、「私のまなざしと私の手は、あらゆる移動が私の期待に正確に合致する感性的応答をひきおこすであろうことを知っている」し、「私は、私の知覚のなかに〔すでに〕描かれるかまたは示されているもの以上の何ものをもく容認しないような環境を、知覚しているという意識をもっている」。つまり、「私は現在において、超え出ることのできないほどの充実と交流している」という「確信」を、最初から生きているのである。

思惟以前の、前述定的「知覚」段階での「他者」並びに「他者(相互主観的＝「客観的」)世界」の、これが原像 —— 始源の「確信」 —— である。その「確信」が「確認」に繋がる、確実な生の現実であることを通じて、幻覚が同定されている。

「幻覚が安定した相互主観的世界のなかに場を占めないのは、真の物をくそれ自体として>根拠づけ、それ自身によって作用させかつ実在させるような充実、内的分節化がそこには欠けているからである。幻覚物は、真の物のようにそれを存在へもたらすようもろも

ろの小さな知覚でふくらんではない。それは分節化されていない暗黙の意味なのである」
(PP 391/198-199)。

幻覚現象に戻れば、幻覚は何故、「見える」のか。相互主観的知覚世界に実在しない幻覚が、当事者には、どうして「見える」と思われるのか。

「離人症と身体図式の障害は、外的幻影によって直接表現されるが、それというのも、或る物理的及び人間的環境のなかでわれわれの身体を知覚することと、われわれの状況を知覚することとは、われわれにとって同じ一つの事柄だからであり、われわれの身体は、現実化されかつ実効あるかぎりでのこの状況それ自体にほかならぬからである」(PP 391-392/199)。

さしあたり、「外的幻影」を見る「離人症と身体図式の障碍」は、「或る物理的及び人間的環境のなかでわれわれの身体を知覚する」なかで生じる。「われわれが状況を知覚すること」は、取りも直さず自身の身体器官を通じて知覚することとイコールだからである。

「見ることの錯覚は、してみると、或る錯覚的対象の現前化というよりも、むしろ、感覚的対応物を欠く視的能力の展開であり、そのいわば狂いなのである。幻覚が存在するというのも、われわれは現実的身体を通して、それが投企される環境と恒常的關係をもちつづけており、この身体は、実際の環境から引き離されても、それ自身モニタージュによってこの環境の疑似存在を喚びおこすことが依然として可能だからである。このかぎりでは、幻覚物はけっして眼に見えないし可視的でもない」(PP 392/200)。

幻覚を見ることは謂わば「錯覚」であり、経験論や主知主義がそう考えたように、身体器官もしくは統覚機能のトラブルが原因で見えない筈のものが「見えている」のではなく、「見えていない」ものを「見ている」ように思わせてしまう「感覚的対応物を欠く視的能力の展開」という「身体図式の障碍」である——「幻影肢」現象を想起——。というのも通常「われわれは現実的身体を通して、それが投企される環境と恒常的關係をもちつづけて」いるのであり、「この身体は、実際の環境から引き離されても、それ自身モニタージュ〔想像的断片群〕によってこの環境の疑似存在を喚びおこすことが依然として可能」なのである。実際の環境から引き離され、対象が目の前にもうないのに、相変わらず身体的に発動されてしまう「環境との恒常的關係」。それが、決して「目に見えない」——患者はそれが幻覚であることを知っている——幻覚が見えているという患者の現実である。

「幻覚患者は、正常者の意味で見たり聞いたりしているのではない。彼らは自分の感覚

野と世界内への自然な組み込みを利用しながら、この世界の一度は見えていたものの痕跡でもってみずからの存在の全体的志向に適合した自分だけの環境をつくり上げているのである」(PP 393/201)。

4-3-4-3 幻覚物も知覚物も認識作用より深い作用から生まれている、<始源的思いなし>

幻覚患者にとっても、幻覚は(実在的)知覚ではないが、にもかかわらず、それは実在として価値を持ち、それどころか、すっかり知覚に取って代わって知覚以上に存在するようになる。そもそも幻覚も知覚も、顕在的な知覚作用に先立つ(「諸感覚の総合に基づいて感じられる知覚の実在感」以前の実在を感じさせる)更により深い作用——<始源的信憑>または<始源的思いなし>——に基づいて成立しているからであって(特権的知覚があったように、それ以外の知覚とは違う「あいまい(説明不能な)粘着」・方向付けによる実在感の感取)、こうした前述定的世界の持つ両義性に基づいて、<幻覚的欺瞞>が可能になるのである。ということは、知覚意識はそんな欺瞞を容れ得るほどに不完全なのだが、知覚意識は絶対的确实さを持つということ(われわれには、それしかないということ)に自信を持たなければならない。「知覚されたものを、その起こり得る(病的)解体と別の知覚による時折の(適宜の)置き換えとを同時に告知する世界地平とともに、全体として捉えるならば、それはわれわれを絶対に誤らせることがない」。

幻覚も知覚も<始源的信憑>の上にあるとはいえ、通常の感覚的知覚は身体と世界の接点において、自然的秩序——「地誌的世界」「諸々の法則に従う諸事実の織物」(PP 202)——を下敷きに形態化されており、その確証は、自身の内では種々の知覚内容が最高度に集約し、また他の知覚多数の一致も得られるという確信によって与えられている。

感覚的知覚の図としての成立に、常に既にそれを可能化する「地」が先行していなければならないが、夜や夢の例によって既に分析されたように、「地」がそれだけで、諸要素を欠いたまま——「図」なしで——「個人的な風景」(ibid.)を作ってしまう場合がある。「幻覚」は、「身体図式の障碍」により、それが生じてしまっている状態である。

「幻覚は知覚ではないが、それは実在としての価値をもち、幻覚患者にとってはそれだけが問題なのだ。知覚された世界はその表現力を失い、幻覚の体系が代って支配している。幻覚は知覚ではないとはいえ、幻覚的欺瞞というものが存在するのであり[知覚同様の現実感を示す]、これこそ、われわれが幻覚を知的作用とみなすかぎり、けっして理解できないものである。幻覚は、知覚とはどんなに異なっていようとも、それにとって代り、患者にとっては、彼自身の知覚以上に存在しうることを必要とする。それが可能であるのは、幻覚と知覚が唯一の始元的機能の[二つの]様態であって、この機能によってわれわれがわれわれのまわりに一定の構造の環境を準備し、またその機能によってわれわれが或ると

きは世界のただなかに、或るときは世界の辺縁に自分を位置づけるという仕組みを想定する場合だけである。患者の実存は〔いわば〕世界から遊離してしまっており、それは、とげとげした、抵抗する、われわれを認めようとしなない御しがたい世界との交渉のなかではもはや達成されないし、虚構の環境を孤独に構成することに精根を使い果たしている。けれども、この虚構が実在としての価値をもちうるのは、もっばら、正常者でも実在そのものが到達されるのは類似の作用によるという理由からである。」（PP 394/201 - 202）

「正常者では、なんらの明白な検証もなしに、私的な経験は自分自身や他人の諸経験に結びつき、風景は地誌的世界〔自然的世界〕へと開かれ、絶対的充実へと向う。正常者は主観性〔自分一人だけの世界〕に沈潜するのではなく、むしろそれを回避している。彼はきっぱりと世界に属し、時間にたいして率直で素直な態度をとる。しかるに、幻覚患者は、世界内存在を利用して、共通の世界のなかに私的環境をつくり出し、また絶えず時間制の超越につかかると。故にそこから分かることは、自分のまえに或る対象を、その距離を置いて、他の諸対象との一定の関係のなかで、また観察しうる一定の諸特徴とともに措定するという明白な〔日常的〕行為の底には、つまり、いわゆる知覚の底には、それらを支えるためのより深い一つの機能が存在しているわけであり、もしそれがなければ、分裂病者の場合のように知覚された対象から実在性の指標が失われてしまうだろうし、また、その機能によってはじめて知覚対象は、われわれにとって問題となり、もしくは価値をもつようになるのだ。これこそ、われわれに主観性〔自分だけの世界〕を脱却させ、あらゆる科学、あらゆる検証に先立って、つまり一種の〈信憑〉ないしは〈始元的思いなし〉によってわれわれを世界のなかに据える運動であり、——あるいは逆に、われわれの私的現われのなかへ埋没してゆく運動なのである。始元的思いなしというこの領域においては、たとえ幻覚がけっして知覚ではなからうと、また、たとえ患者が真の世界から遠ざかりながらもつねにその存在を予感していようと、幻覚的欺瞞が可能となる。なぜなら、われわれは依然として前述定的存在のなかにいるのだからであり、それに現われと経験全体との連結は、真の知覚の場合でさえ、暗黙のものであり推定上のものであるにすぎないからだ」（PP 395/203-204）。

「とはいえ少なくとも、もろもろの物が、つまり一つの世界が存在するということは、われわれにとって確かなのだ。世界が現実であるかどうかを自問することは、人に頼って確かめることではない。というのも、世界とはまさしく、つねに疑いをさしはさみうるような諸物の和ではなく、そこから物を引き出せるような無尽蔵の貯蓄所だからである。知覚されたものを、そのおこりうる解体と別の知覚による時折の置換とを同時に告知するところの世界地平とともに、全体として捉えるならば、それはわれわれを絶対に誤らせることがない。まだ真理はないが現実性があり、必然性はないが事実性があるところには、誤謬の生ずる余地はあるまい」（PP 396/205）。

幻覚現象を手掛かりに、健全な知覚が持つとされる確信 —— 私の知覚は立場を変え

たときの他者の知覚であり、私の世界は自然的世界に連続することに何の不思議も感じていない事実——が、前述定的・前定立的意識、すなわち始源の知覚においては、生の世界においてこれ以上「誤謬の生じる余地のない」確かな「現実性」「事実性」であることをメルロ＝ポンティは主張している。それが、客観的世界観において問題になる客観的真理の問題や主観的意識がもつ現実性の問題に対する「知覚の現象学」からする真理論的解答と考えられる。客観的真理や現実性は、そもそも健全な知覚——「（幻覚と区別がつかない）私の世界」を超越できる知覚¹⁹⁴——が持つ世界の存在の事実、他者の存在の事実に対する確信の上に構成された二次的概念であるのに他ならない。

「必要なのはただ、コギトのなかで実現されるような、私と私の一致〔私の同一性＝真理の論理的基準〕がけっして現実的な一致ではなく、単に志向的かつ推定上の一致にすぎないということ〔を理解すること〕である。実際に、いまこのことを考えた私自身と、そう考えたことを考えている私とのあいだには、すでに持続の厚み〔時間性〕がはさまっており、私は、すでに過ぎ去ったこの考えが果たして私がいま目のあたりにしているままのものだったかどうか、つねに疑うことができる。それに、私は自分の過去については、これら現在の証拠以外の証拠をもち合わせてはいないし、それにもかかわらず過去の観念を抱いている以上、私には、非反省的なものを不可知なものとして、それにかかわる反省に対置するいわれはない〔すなわち非反省的なもの（現在の「地」）としての過去は不可知ではない＝「過去の観念を抱いている」〕。しかし、反省にたいする私の信頼は、結局、時間性の事実と世界の事実とを、あらゆる錯覚〔私の世界という幻覚〕とあらゆる錯覚解消〔私の世界が外的世界に開かれていること〕との不変の枠として、引き受けるということに帰着する。すなわち、私は時間と世界とへの内属性において、つまり両義性〔現在と時間の両義性としての私、私と世界である両義性としての私〕において、はじめてみずからを知るのである」（PP 397/206）。

感覚が身体の表面の感覚でありながら世界の表面の感覚に反転して世界の形態化を実現している「感覚の両義性」の事実と、ここで言われている「私が私と世界である両義性」「私としての現在と時間の両義性」の事実、すなわち知覚の本質的両義性への定位がメルロ＝ポンティ「知覚の現象学」の根本原理、体系の起点である。

¹⁹⁴ もしこれをメルロ＝ポンティ自身の「脱・自」の概念と言うなら、（西岡とはまるで反対に）「私は常に他者になり得るのでなければならず、自分の外の・自分でない世界に開かれていなければならないのであって、自分の世界だけに止まってはいけない」と言うのがメルロ＝ポンティの主張になる。

4-4 IV 他者と人間的世界

4-4-1 私の歴史の底を流れる自然的時間

知覚の根本原理として、私と世界、私としての現在と時間の根本的両義性を明らかにしたところで、知覚世界に本質的な、他者の存在を巡る相互主観性（の知覚への影響）の解明へとメルロ＝ポンティは進む。

まずは（時間軸上の）歴史的時間 —— 『行動の構造』「物質・生物・精神」の三層構造でいう「精神」段階＝対他的世界としての時間の知覚＝「図」 —— の底にひそみ、それと絡み合っている自然的時間 —— 物質・生物段階での知覚の「地」としての時間 —— から探られる。

「私の過去と未来とにたいする私の支配は移ろいやすいものだし、私がなす己れの時間の所有は、私が自分を完全に了解するにいたる瞬間までつねに延期されてゆくものであり、しかもそうした瞬間は、それもやはり一つの瞬間として未来の地平にとりかこまれ、それはそれで展開され了解されざるをえないのである以上、けっして到来することはありえないのである。それゆえ、私の意志的かつ理性的生活は、それがそれとして完成するのを妨げ、それにつねに未完の下図という外貌をあたえるような他の力に、己れが巻きこまれていることを知っている。つねにそこには自然的時間がひそんでいるのである」（PP 398-399/208）。

「私は、自分が構成するわけではない時間によって人称的実存のなかへもたらされているのだから、私のすべての知覚は、自然を地として浮かび上がってくるのである」（PP 399/209）。つまり、私の歴史は私の歴史でありながら、自然的時間に先立たれており、「子宮の中の胎児としての私」を私は知りえないし、未来に渡って時間が開かれている以上「生きられたことが完全に了解可能になることもない」。「結局のところ、私が私自身と一身同体になることなどけっしてない」のである（PP 399/208）。

4-4-2 他者は如何にして可能か、表れとしての他者・他者の自我

「知覚」として図化される私は常に既に「地」としての自然 —— 意識の内であったものの視覚、聴覚、触覚等として「散らばっていて」、遂に図として取り纏められるに至らなかった「実存の痕跡」としての「自然」（ibid.） —— に先立たれている。一方、その「自然」の中に、人間の様々な行為（生物意識・精神的次元）が降り立ち、そこに一つの＜文化的（物質）世界＞を形成する。わたしたちはそこに、既に、道路、街、教会、さまざまな道具等、形成された文化的諸対象を見出すことになる。これらはすべて「無記名性のヴェールに覆われた他者の身近な現前」を感じさせるものである。しかしなぜ、人格的すなわち一人称的行為だったものが無記名の、不特定多数の＜ひと＞といった様態で現れるのか。何故「我」は「われわれ」となるのか。その転換のためには＜汝＞＝他者の

把握が前提されなければならない。

「私は、文化的対象のうちに、無記名性のヴェールにおおわれた他者の身近な現前を感じる。ひとが煙草をすうためにこのパイプを使い、ひとが喰べるためにこのスプーンを使い、ひとが誰かを呼ぶためにこの鈴を使うのであり、文化的世界の知覚が検証されうるのも、人間的行為や他の人間についてのそうした知覚によってなのである。人間的な行為や思考は、原理的に言って、一人称的な活動、〈我れ〉から不可分な活動だというのに、どうしてそうした行為や思考が〈ひと〉という様態で捉えられうるのだろうか」（PP 400/210）。

「文化的対象のうち最初のもの、そしてそれによってこそすべての文化的対象が存在するにいたる所以のもの、それは、行動の担い手としての他者の身体である。それが遺跡であろうと他者の身体であろうと、問題なのは、いかにして空間中の一対象が一実存の物言う痕跡たりうるのか、また逆に、いかにして一つの意図、一つの思考、一つの投企が人格的主体から身を解き放って、彼の身体においてであれ、その身体をつくり上げる環境のうちにおいてであれ、彼の外部で目に見えるかたちをとりうるのか、ということである。〔とはいえしかし〕他者の構成は、社会の構成を完全に明らかにしてはくれない。社会とは、二人や三人にまたがる存在ではなく、不特定多数の意識との共存だからである。他者の知覚の分析は、文化的世界が惹きおこす原理的難問に出会う。というのも、この分析は、外部から見られる意識とか、外なるもののうちに宿った思惟、したがって、私の思惟からすればもはや主体のない無記名なものとして映る思惟、といったパラドックスを解決しなければならないからである」（PP 401/211）。

4-4-3 知覚の不透明部分における行動＝身体・「ひと」として見られる身体

対象（即自存在）とそれを構成する超越論的意識（対自存在）しか認めない〈客観的思考〉にとっては難問の、私と同じく身体（世界）に受肉した意識を持つ他者の存在は、しかし、私の知覚の世界への内属（受肉）から出発する現象学的立場からすれば、知覚意識とともに初めから与えられている。すなわち、この（原初的）知覚意識にとっては、世界は確かに私の身体と両義的であり、その限り「個体」的だが（PP 213）、私の身体が世界に向かう運動であり、反転して世界になるのである限り、他者は見える姿でそこに住みこみ、その思惟が見えるものから読み取られる。そのとき他者は、まだ他者ではなく、知覚の無記名の主観 —— 「ひと」としての私の「知覚」 —— としてわれわれすべてが分与している相互主観的な世界¹⁹⁵を構成しているのであり、他者が私の対象となることも私が他者の対象となることもまだない、ただ「行動」としての、「同一の世界のなかでの意識の交流」があるばかりである。

¹⁹⁵ 「相互主観的な世界」（の先在！？）という規定には注意が必要である。

「私の意識と私が生きているがままの私の身体とのあいだ、この現象的身体と私が外部から見ている他者の身体とのあいだには或る内的関係があつて、これが系を完成するかのようには他者を出現せしめるのだ。他者の明証性が可能なのは、私が私自身にとって透明ではなく〔世界に向かって開かれており〕、私の主観性が己れの身体を引きずっているからなのである〔私の身体は私の前にある＝私ではない、からである〕。今しがた、われわれは次のように述べた。他者が世界のうちに住みつき、そこで眼に見える姿をとり、私の領野の一部をなしているそのかぎりにおいては〔自然的世界に自然の一部として現われている限りでは〕、他者はけっして、私が私自身にとってそうあるような意味での〈自我〉ではない。〔そうであれば〕他者を真の〈我れ〉として〔対称的に〕考えるためには、私も自分を他者にとっての単なる対象として考えねばならないであろうが、そう考えることには、私が私自身についてもっている知によって私には禁じられているのだ。しかし、もし他者の身体が私にとって一個の対象ではなく、私の身体もまた他者にとって一個の対象ではなく、両者が行動なのだとしたら、他者の措定によって私が彼の領野内の対象の地位に追いこまれてしまうこともなければ、他者についての私の知覚によって他者が私の領野内の対象の地位に追いこまれてしまうこともない。もし私が何としても私自身でしかなく、私が私を必当的明証性において捉えているのだとしたら、他者が一個の人格的存在であることはまったくありえないであろう。しかし、もし私が反省によって私自身のうちに、知覚的主観とともに、自己自身に委ねられた前人称的主観〔ひと〕を見いだすとしたら、また、もし私の知覚が発意や判断の中心としての私との関係において脱中心的だとしたら、また、もし知覚された世界が中性的な状態にとどまっていた、検証された対象でもなければ、それとして認められた夢でもないのだとしたら、そのときには、この世界のうちに姿を現わすすべてのものは、私の前に〔客観的世界とは異なつて〕一挙に展示されはしないであろうし、〔まだ客観的世界ではないのだから〕そこには他者の行動も姿を見せることができよう。この世界は、私の知覚と他者の知覚とに分割されぬままでありつづけようし、知覚する私が、知覚される私を不可能にするような特権をもつこともなく、両者はいずれも、その内在のうちに閉じこめられたコギタチオーネス〔思惟作用〕ではなく、両者にとっての世界によつてのり越えられような存在者、したがつて明らかに相互にのり越えられ合いもするような存在者なのである」(PP 405/216-217)。

改めてここでメルロ＝ポンティが問い直しているのは、先に「感覚と世界の反転＝両義性」「私の現在と時間の両義性」を根拠に言われていた世界・他者の実在の確信に対し、その実在する他者が私と同じような「自我」であることの確信である。何故他者は私と同じような「自我」でありうるのか。

もし「私」の「自我」が、近代哲学が想定するように「私自身」以外の何ものでもなく、私の中心に在り得て、隈なく透明であるならば、私の知覚は全く他者の知覚とは分断されて私は、客観的身体として見える他者の内に自分と同じ「自我」を認めることには論理的

に失敗する。だが、そもそも「私が何としても私自身でしかなく、私が私を必自然的明証性において捉えている」のでないならば、「自我」のうちにある「私の知覚」がそもそも「発意や判断の中心としての私」からは「脱中心的」であり得て、加えて「もし私が反省によって私自身のうちに、知覚的主観とともに、自己自身に委ねられた前人称的主観〔ひと〕を見いだす」としたら——つまり自分でも思ってもみないような行動をしている自分を見出したり、自分の意図とは別の意味に自分の行動が受け取られたりしたら——その時、自身の身体の延長上に形態化される「世界」には、私自身の知覚に不透明な開かれた「行動」としての私の身体があり得ることになり、それと同様に「行動としての他者〔真意を誤解される行動主体〕」があり得るのであり、それらは始源的にまだ「私の知覚と他者の知覚とに分割されぬままでありつづける」ような「世界」を形作って、「相互にのり越えられ合いもする」未分割の「存在者」としてあると考えられ得る。「その内在のうちに閉じこめられたコギタチオーネス〔思惟作用〕」ではないような、いわば「動き」としての存在者、「私」にも「他者」にも分化——図化——し得るような「地」としての「ひと」「行動＝身体」として、先ず「私」と「他者」は世界に存在しているわけである。

「事実、他者は世界にたいする私の展望のうちに閉じこめられているものではない。というのも、この展望そのものがはっきりとした境界をもっているわけではなく、その展望がおのずから他者の展望に滑りこみ、そうした展望がすべて相寄って、知覚の無記名の主観としてのわれわれすべてが分与している唯一の世界のうちに集められているのだからである」（PP 406/217）。

4-4-4 自他の「行動＝身体」限りでの共存、文化的世界における「ひと」としての共存

知覚世界が世界に受肉した他者を含む世界であり、したがって、知覚主体たる私の身体も他者の身体も同等の資格で同一世界に内属し、その身体は等しく<無記名の実存>が住み着いている身体であること（身体としてまなざされるひと＝物理的一般的次元での主体＝人称性を担わされる基体としての私であること）の実相が、特に対話における言語経験を例示して記述される。幼児はみなこのような相互主観的世界に安らかに生きており（平和共存意識）——しかし、あくまで「行動＝身体」を媒介とする自身の「知覚」において——コギトや他者意識の相克が現れてくるのは、もっとあとである¹⁹⁶。

先回りして述べておけば、ここで、自我を持つ他者の成立を巡ってメルロ＝ポンティが、反転関係を基に一举に「自－他」未分の「合一」体制、いわゆる「癒合状態」を立言せずに、「知覚」の「不透明な部分」に「引きずっている」「身体＝行動」としての「ひと」

¹⁹⁶ 『知覚の現象学』訳者は、相克を他者意識の契機とするサルトル『存在と無』と対照的であるとしている。『知覚の現象学』下巻、398頁訳者解説参照。

の未分割としているのには理由があつてのことと考えられよう。

「自我」としての「私」は、自身の「知覚」の不透明部分をなす「行動」としての「身体」、すなわち「ひと」を介して、「他者」の「行動」としての「身体」すなわち「ひと」の部分と一体になることができるとしても、それが「自我」としての「他者」ではないことを、その図式は示している。

「知覚」の出現から出発するメルロ＝ポンティ知覚の現象学は、たとえば発達心理学において新生児の母親との情動的な「癒合関係」が言われるとしても、それは新生児の「知覚」の開かれた不透明な部分に、母親の行動＝身体が「ひと」として住まっている、という意味でしかなく、母親の「自我」が新生児（の「自我」）と一足飛びに「共存」関係にあるのではない——「合一」の関係にはない——ことを示している。加えて既に論証されていたように、母親の行動＝身体が示す「情動」は、決してそれ自体「自然なもの」ではありえず「社会化されている」のだから——それゆえ、文化的社会的コンプレックスの世代を超えた伝達も起こる——母子の起源の「癒合関係」という想定は科学の論理的作文でしかありえないことになる。新生児の「情動」がたとえ最初から母を含めた他者・社会と連続していたとしても、それは「知覚」の開かれた部分・不透明な部分（行動としての身体、すなわち他者による評価が未知数の、「私」であるにもかかわらず「ひと」としてあらねばならない部分）においてであるにとどまり、本人の「知覚」それ自体では決してない、というのがメルロ＝ポンティの主張である。

「私が諸感覚機能をもち、視野や聴覚野や触覚野をもつかぎり、同じように精神物理的主観をもつと見なされる他人が存在し、既に私は交渉をもっていることになる。私のまなざしが活動しつつある一個の身体に向けられるやいなや、ただちにその身体をとりまく諸対象は、〔私の知覚の中でこれまでにない〕意味の新しい層を身につける。つまり、それらの対象は、もはや単に私自身があらしめているだけのものであるにとどまらず、この行動〔活動しつつある一個の身体としての他者〕があらしめんとしているところのものでもあるのだ。知覚される身体のみならずには渦が巻いていて、私の世界もそこに引きこまれ、まるで吸いこまれるかのようなのである。そのかぎりにおいても、世界は最早〔私の知覚の中で〕単に私の世界ではないし、最早私だけに現前しているのではなく、それはX〔身体としての不特定多数の「ひと」一般〕に現前しているものであり、その世界のうちに姿を現わしはじめている他の行為に現前しているのである。すでに他の身体からして、もはや単なる世界の一断片ではなく、或る加工の場であり、いわば或る世界<観>の場なのである。そこにおいて、それまで私のものであった事物の或る処理がはじめられる。誰かが私の馴染みの対象を自分のために使うのである。しかし、それは誰なのだろうか。私にとっては、他人というしかないが、まだいわば第二の私でしかない。そして、私がそれを知っているのは、何よりもまず、その生きた身体が私の身体と同じ構造をもっているからである。私は私の身体を或る種の行為の能力として、また或る世界に関する能力として〔私自

身] 体験するのであり、私が私自身にあたえられるのは、世界に向う或る手がかりの形でしかない。ところが、他者の身体を知覚するのも、まさしく私の身体なのであり、私の身体は他者の身体のうちに己れ自身の意図の奇蹟的な延長のようなもの、つまり世界を扱う馴れ親しんだ仕方を見いだすのである。以後、ちょうど私の身体の諸部分が相寄って一つの系をなしているように、他者の身体と私の身体もただ一つの全体をなし、ただ一つの現象の表裏となる。そして、私の身体がその時どきのその痕跡でしかない無記名の実存が、以後同時にこれら二つの身体〔自分と同じように他者の身体にも〕に住みつ়くことになるのである。もっとも、こうして生ずるのは他の生物でしかなく、まだ他の人間ではない。だがそれにしても、この素性もわからぬ生も、それが交流している私の生と同様に開かれた生ではある。つまり、この生は、一定数の生物的ないし感覺的機能に尽きるものではないのである。それは自然的諸対象をその直接的意味から引きはなして、それを己れに併合する。つまり、それは己れのために道具や器具を制作し、文化的対象というかたちで己れを環境のうちに投射するのである」(PP 406-407/218-219)。

他者が他の「自我」としてではなく、「知覚」の内の「身体」の外貌、すなわち私に見える身体と同じ身体としてしかまだ知覚されていない状況が分析されている。私の知覚の中に、私と同等の「精神物理的主観」が存在する事実が——精神的媒体としての言語を介してではなく——知覚的媒体としての「身体」「活動」として見て取られるとき、私の知覚の中の世界は、少なくともその「精神物理的主観」すなわち「身体」にとっての世界でもあり、最早私だけの世界ではない、「〔身体〕Xに現前している世界」である。

私の身体と同等の身体として現われている他者は、身体である限り私の身体の延長上にあり——私の指図を受けて動き——逆に私の身体は他者達Xの身体に同調する(集団意識や無意識に自分が突き動かされる時のように。「ちょうど私の身体の諸部分が相寄って一つの系をなしているように、他者の身体と私の身体もただ一つの全体をなし、ただ一つの現象の表裏となる」——裏返して言うと、「私」の「自我」は、決して「他者」とは合一しない——)。「こうして生じる「無記名の実存」は、他の生物でしかなく、まだ他の人間ではない。「ひと」と名付けられるよりない、自我としてではなく単なる身体として現れている他者達がつくる、区別も定かならない新たな協働的な社会的活動主体——自身の身体も実は普段そのような自動機械的な「ひと」としてそこに所属するように、自分から見えている——は実はその時点で自然的世界から分離しており、「自然的諸対象をその直接的意味から引きはなして、それを己れに併合」し、「己れのために道具や器具を制作し、文化的対象というかたちで己れを環境のうちに投射する」実存主体である。それが、社会的な役割を帯びた「ひと」として——「ひと」のための仕事をする、もはや私とは言えない「ひと」としての——「私」が作り成す集団、組織、社会、すなわち「文化的対象」世界である。

文化的世界に存在する「文化的対象」の本質は、それが私の作りだしたものでありなが

ら、しかし「ひと」が作り出したものとして、世界内の「ひと」としての「他者」に分有されることである。逆に言えば、「文化的対象」の典型である「道具」存在は、その知覚の主体である私を含め世界内の誰にも分有され得て、同じ意味を体現するのである。

「特に、他者知覚において本質的役割を演ずることになる文化的対象があるが、それが言語なのだ。対話の経験においては、他者と私とのあいだに共通の地盤が構成され、私の考えと他者の考えとがただ一つと同じ織物を織り上げるのだし、私の言葉も相手の言葉も討議の状態によって引き出されるのであって、それらの言葉は、われわれのどちらが創始者だというわけでもない共働作業のうちに組みこまれていくのである」（PP 407/219）。

私の言葉が他者に私の思想を再現し得るのは、そもそも「言葉」という「道具」存在が「文化的対象」として、私の知覚において複数の「ひと」「X」すなわち身体存在による交互のやり取りの中で成立するのを観察したからである。私の道具使用を可能にする身体所作と同じ身体所作を他者もとることが確認できる。それを私が反省的に見て取るとき、それに対して私は、私の言葉の「意味」が伝わった、という。

「コギトともに、ヘーゲルの言うところでは、そのそれぞれが他のものの死を熱望するような意識の戦いが始まる。だが、この戦いが始められるためにも、つまり、それぞれの意識が自分以外の意識が現存することを推測し、そのうえでそれを否定し得るためにも、それらの意識は共通の地盤をもっていないなくてはならないし、幼児の世界で自分たちが平和に共存していたことを覚えていなくてはならないのだ」（PP 408/221）。

ここで言われている「幼児」とは —— 「成人」にあっても理論的には共通な —— 反省以前の「身体」レベルのことであると言うことができる。なぜならそれは理論的観念的だからであり、メルロ＝ポンティ「知覚の現象学」的には、実際にそうした理論的抽象を可能にする、知覚の中で自身の身体が他者の身体と「平和的に共存していた」経験の「記憶」が発生論的に —— しかも構造的不連続性の中で —— 辿り返されられ得ねばならないからである。

4-4-5 身体的同に基づく自他の精神的絶対的不同・生きられた独我論

前項で「文化的対象」としての「道具」存在（「言語」）が、身体的協働世界において自他で同じ所作を保障し、それが同じ「意味」を媒介し得ることが分析されたが、実はそれは、精神的「私」にとっては、けっして「同じではない」という実際の意識を保障するための —— 異（図）の成立のための同（地）の確立の必要に基づいた —— 弁証法的理論構成であった。「違う」と私の意識が言う（図化できる）ためにも「同じ」であることが —— 「地」として —— 分かっているからである。

自他の乗り越え不能な状況の非同一性から出来る、乗り越えようのない<生きられた独我論>は、神にも越えられない。

「われわれはずっと以前に、自我と他我は相互排他的だと述べたことがある。しかし、両者が相互排他的なのは、ほかでもない、両者が同じ要求をもっており、<他我>が<自我>のすべての変化に追随するからであるにすぎない。すなわち、もし知覚している<自我>が真に一個の<自我>であるなら、それは自分以外のものを知覚しえないだろうし、また、もし知覚している主観が無記名であるなら〔「ひと」でしかないなら〕、彼が知覚している他人もまた無記名だということになり、こうした集合意識のうちに複数の意識を出現せしめようとする、われわれは、自分が免れたと思っていた困難〔他我認識の困難〕にふたたび陥ることになる。私は他者を行動として知覚する。たとえば私は、他者の悲しみなり怒りなりを、苦しみや怒りの<内的>経験などから何一つ借りてこなくとも、彼の振舞いや表情、手つきのうちに知覚するものだが、それは悲しみや怒りが、身体と意識とに分けることのできない世界内存在の変容であり、私にあたえられる私自身の行為において現われるのとまったく同様に、その現象的身体において見てとられる他者の行為においても現われるものだからである。しかし、結局のところ、他者の行動にしても、さらには他者の言葉でさえも、他者ではない。他者の悲しみや彼の怒りは、彼と私にとってまったく同じ意味をもっているわけではけっしてないのだ。それは、彼にとっては生きられた状況であるが、私にとっては、附帯的に現前化された状況なのである」(PP 408-409/222)。

「私」は、私の「主観性を地にして」世界と関係するよりない(PP 409/223)。その「私の主観性」を「私」はしかし、完全に十全に知っているわけではないのである。

「前に解明したように、私が生れてきて、一個の身体と一個の自然的世界とをもっているかぎり、私はこの世界のうちに、私の行動と絡み合う他の行動を見いだすことができる。しかしまた、私が生れてきて、私の実存がすでに己れの活動しているの見いだし、それが自己自身にあたえられているのを知っているかぎりでは、私の実存はつねにそれが参加しようとする所作用の手前に止っているものであり、それらの作用はつねに私の実存の諸様相であるにすぎず、私の実存の乗り越えがたい一般性の一個別例でしかないのだ。コギトが確認するのは、あたえられた実存というこの地なのである。すなわち、すべての肯定、すべての参加、さらにはすべての否定や懐疑でさえもが、あらかじめ開かれた領野のなかでおこなわれるのであって、それらの働きは、自己が自己自身との接触を絶つ個別的作用〔否定、懐疑〕に先だって自己に触れている自己を証人に行っているのである。この自己はあらゆる有効な交流の証人でもあり、この自己がいなければそれとして知られることもなく、したがって交流ではなくなるわけであろうが、しかしこの自己が他者の問題の解決を禁じてもいるように思われる。のり越えがたい生きられる独我論が、そこにある

のだ」(PP 410-411/224-225)。

自他を繋ぐ同一性の地であったはずの身体的自己が、改めてここで「乗り越えがたい生きられる独我論」と言い直されなければならないのは、現実には身体的自己が、それぞれ固有の感情を伴って立ち上がるのに他ならないからである。先の議論はその意味でも弁証法的でしかなかったのである。

「神のうちにあっては、私は私自身の意識と同じように他者の意識をもつことができるし、私自身と同じように他者を愛することができる。…しかし、われわれ〔私の意識〕が衝き当るこの主観性〔身体的自己〕を神と呼ぶわけにゆかない。たとえ反省が私自身に私を無限の主観として開示するとしても、私が私よりももっと私自身であるこの私〔身体的自己〕に関して無知であるということ、少くとも無知であるように見えるということは、明らかに認めねばなるまい」(PP 411-412/226)。

意識としての私は、私の感情が何故、どのように、どこから立ち上がるのか、どこへ向かうのか、「無知」と言わざるを得ない。

4-4-6 実存の二面としての孤独と他者との交流、絶対的主観すなわち間主観性

どんな他者との共生の主張も、それを可能にする論理(共生を可能にする超越論的主観の存在を必要とするメタレベル)としては独我論的となる¹⁹⁷。だが、独我論が事実と反することは、独我論が対他的に主張可能である事実が証明しており、「他者の存在は、たとえ彼についての私の認識(論理的証明)が不完全な時でさえも、私の生の地平にあって異論の余地のないものなのである」。実存する(「知覚」として存在する)とは世界内に有限な存在者として存在することではない限り、「孤立と交流とは二者択一的なものではなく、唯一の現象の二契機であるにちがいない」く、「交流の拒否もまた、交流の様式」である。「超越論的主観性(として理論化されてきた事実の説明)とは、開示された、つまり自己自身にも他者にも開示された主観性〔としての身体知覚〕であり、その限りで相互主観性なのである」。すなわち知覚の事実は、超論理的・論理以前のである。

「最初にあたえられ、そして第一に真であるのは、未反省なものに開かれている反省、つまり未反省なものへの反省的な取り上げ直しなのだが、—— 同様に、〔この場合も〕

¹⁹⁷ 「厳密に言って独我論が真であるのは、何ものであることもなく、何事をもなすことなしに、暗黙のうちに自己の実存を確認することに成功するような人に関してだけであるが、実存するとは世界内に存在することなのであるから、こうしたことはまったくありえないことなのだ。… 超越論的主観性とは、〔実際には〕開示された、つまり自己自身にも他者にも開示された主観性〔知覚〕であり、そのかぎりでは相互主観性なのである」(PP 414-415/230-231)。

最初にあたえられ、そして第一に真であるのは、他者に向う私の経験の緊張なのであって、他者の存在は、たとえ彼についての私の認識が不完全なときでさえも、私の生の地平にあって異論の余地のないものなのである。〔反省と他者経験という〕この二つの問題のあいだには、漠然とした類比以上のものがあり、いずれにおいても問題なのは、いかにして私が自分自身〔意識である自分〕からそっと抜け出し、未反省なものを未反省なままに生きることができるか、ということである」（PP 413/228）。

私の意識に対し世界を構成する超越論的主観性として立論されてきたものの実相は、メルロ＝ポンティによれば、身体知覚の現実には他ならない。究極的には超越論的主観性を根拠に主張されてきた独我論は従って、理論的には身体知覚を介して相互主観性に解消される。

先に主張された独我論は従って理論的独我論ではなく、「乗り越えられない生きられた独我論」の事実である。

4-4-7 私の存在次元としての社会性、外なる社会事象と内なる社会事象

相互主観性として見出される「ひと」の存在を介して社会的世界（文化的世界）が開かれるが、それは「あらゆる対象化に先立って我々が自分に結びついたものとして身に帯びている社会的なもの（＜内なる社会的事実＞）」を基礎とする。＜民族＞＜階級＞等も、根源的に「個人を促す共存の諸様相」として捉えられる。

「したがって、われわれは自然的世界の背後に社会的世界を発見し直す必要があるわけだが、それは対象ないしは対象の総体としての世界ではなく、実存の永続的領野ないし実存の次元としての世界なのである。この世界にたいして、私はなるほど背を向けることはできても、いかなる立場をもとらないということとはできない。われわれの社会的なものとの関係は、世界との関係と同様、現前的でしかない知覚や判断よりもずっと根深いものなのである。或る対象を他の多くの対象のうちに置くようにわれわれを社会のうちに置くのも間違いなら、社会を思惟の対象としてわれわれのうちに置くのも間違いであり、いずれの場合も誤りは、社会を一個の対象として扱うところにある。われわれとしては、われわれが実存しているというただそれだけのことでわれわれが接触しており、あらゆる対象化に先立ってわれわれが自分に結びついたものとして身に帯びている社会的なものにまでたち帰らねばならないのだ」（PP 415/231）。

「それというのも、民族とか階級というのは、個人を外から縛る宿命でもなければ、他方、個人が内部から措定する価値でもないからだ。それらは個人を促す共存の諸様相なのである。平穏な時期には民族も階級も、私が上の空でぼんやりした反応しか示さないような刺戟としてそこにあるだけであり、潜在的なものでしかない。ところが、革命的状況や

民族的危機の状況にあつては、それまで単に生きられているだけであった階級や民族との前意識的關係が意識的な態度決定に転じられ、暗黙の参加が顕在化されてくる。しかし、その参加にしても、自分自身には決意以前のものと思われるのである。」(PP 417/233-234)

先に言われていた、私の知覚の内に見いだされる「ひと」としての身体知覚が重要な契機となる。「文化的対象」「道具」「言葉」を介してそれは、私の世界へ向かう動きそのものに直接働きかけ、同調させ、それを他の身体知覚が作り出すそのまわりの「渦」に巻き込むからである。

4-4-8 超越の諸問題、様々な超越の *Ursprung* (根源—湧出)

私の身体知覚が世界に開かれているのは、空間的だけでなく時間的でもあった以上、知覚にいつも透けて見えていたような自然的世界以上に社会的世界は、更にその背後から—— 私の生の時間 (図) を超越して (地として) —— 私の実存に働きかけてくる。

私の実存の次元としての社会的世界の視点(知覚身体の地としての開かれた次元)から、過去(未来)、誕生と死、他者の存在、等の超越の諸問題が取り上げられねばならない。真に超越論的なものとは、透明な世界の構成作業(超越論的主観)ではなく、「様々な超越の(見透されない) *Ursprung* がそこに湧き出てくるような、両義的(決定・説明不能)な生の事実であり、またこれこそがある根本的な矛盾(私として知覚として存在すること)によって、私をそれらの超越と交流せしめ、それを土台にして認識(図化)をも可能にするのである」。

これらの解明のために<(知覚・現在の)現象学の現象学>(成立史・発生論的考察)が必要である。

「社会的なものの存在様相の問題は、ここにおいて超越の全問題と結びつく。問題になるのが私の身体であろうと、自然的世界であろうと、過去や誕生や死であろうと、問われているのはつねに、いったいいかにして私が、私を超えてはいるが、それにもかかわらず私がそれを取り上げ直し、それを生きるかぎりにおいてのみ存在しているような諸現象に開かれてありうるのかという問題、いったいいかにして、私を定義し他のあらゆる現前を条件づける私自身への現前(*Urpräsenz*)が同時に脱現前化(*Entgegenwärtigung*)であり、私を私の外へ投げ出すのかという問題なのである」(PP 417/234)。

「もし過去と世界が存在するなら、それらは原理上の内在性——なぜなら、それらは私が私の背後、そして私の周囲に認めるものでしかありえないからである——と、事実上の超越性——なぜなら、それらは私の明白な活動の対象として現われて来るに先だつて、私の生のうちに存在しているからである——とをそなえているにちがいな

い」 (PP 418/235)。

私の (知覚の) 有限性が「超越的なもの」すべての起源である。従来論理的に矛盾として考えられてきた超越の問題がしかし、「知覚の現象学」においては、論理形成の起源の経験の問題として、生きる私の「両義性」の問題として捉え直されなければならない。「今ここを生きる私」の直接的記述を目指す現象学に、併せてしかし「今ここ」それ自体の両義性を扱う —— 非「今ここ」、すなわち「今ここ」以外の全体総てを領域とする —— 「現象学の現象学」が上架されなければならない。従来それは、まさにコギトの哲学として考えられてきた領域である。

「直接的記述と考えられている現象学に、現象学の現象学が付け加えられねばならないのだ。われわれがコギトに立ち帰られねばならないのは、そこに客観的思考の論理よりもっと根本的であり、それにその相対的権利をあたえ、同時にそれをそのふさわしい位置に置くような<ロゴス>を求めるためである」 (PP 419/236)。

4-5 まとめ

以上、『知覚の現象学』「第二部 知覚された世界」でメルロ=ポンティは、「第一部 身体」で、従来の心理学、経験論、主知主義の批判を通じて対比的に浮き彫りにしてみせた —— 客観的世界観に立脚する科学が原理的に捉えることができない —— 「知覚」のさしあたっての概念規定に対し、その実際の世界との反転関係を解明し、その実相を示してみせている。生の志向の運動とされた身体が「知覚」の「図-地」関係としてあり、自らが向かう生の対象との「感覚」を通じての反転関係として、同時に自身にとっての「世界」「知覚された世界」を立ち上げていく「経験の実相」が、構造的に解明されたことになる。

最初に本来の「感覚」の反転関係を通じて身体と世界の反転的一体構造が語られ、一体である「生の志向」の傍証として「単眼視」の現象が解明され、先ず「単眼視」としての身体感覚と世界現象の反転的一体関係があつて、それに沿うかたちで両眼という器官が用いられる —— 科学的説明のように、両眼の視像から単一像が合成・綜合されるというのは説明が逆である —— 「知覚」における本来の「感覚」の実相が現象学的記述によって明らかにされた。そこから、視覚も含めた諸感覚の分離独立性が、その「地」として弁証法的に「知覚」の統一性 (**sensorium commune**) を存立させていることが解明され、それが、序論・第一部を通じて解明されていた「図-地」のゲシュタルト的な非因果論的反転関係による同時相即の存立であるとされ、科学的因果論的に、それを「起源」の「合一」態勢の存在を仮定し、その「始源的存在様態」「癒合関係」からの分離として説明するのは、コギトによる科学的説明の外挿でしかないこと、そもそも時間の成立自体 —— 過

去から現在・未来へ、という物理学的線的表象の外挿を排して考えれば —— 「知覚」のその都度の現在（図）が、その地として過去・未来をその都度投射しているのである、という基本的な原理的構図がさしあたり一気に示されることになる。

次いで「空間」の解明に移り、「逆さめがねの実験」「斜めに見える部屋」の実験を通じて、「知覚」が科学が言うような客観的世界の受動的模写などではありえず、「知覚」を通じて私の生の志向の運動が世界に棲みつき（「投錨点」そこから自身の行動を調整して行動の可能性としての空間を張り巡らせるのであること —— 行動（図化）を可能にする「地」の投射 —— が明らかにされる。最初、「斜めに見えていた部屋」は、見ている身体の姿勢を全く変えなくても、わずかな時間の後、或る時以降、「正常に歩ける部屋」に見えてくる。先ず視覚が生生の志向の尖端として「斜めに見える部屋」に「投錨点」を見出し、それに合わせて残りの全感覚・器官が調整され再展開されたわけである。その再調整された身体の反転としての世界が「正常な世界」である。

「奥行」視の問題も、同様の観点から説明される。それを「幅」としか理解できない科学に欠けている視点は、なによりも視点が生の志向・「知覚」においてあるという生の実相である。視野の端にまだ小さくしか見えていないものは、「小さく見えている」のではなく、近づけば本来の大きさを持つそれがまだ「近づいていない」すなわち生の志向にとって「切迫した状況」にないという意味を持つ。そのことは更に、そのものが次の瞬間近づいてきて生に対して「切迫した」意味を持つようになることを含意している。すなわち「奥行」は、時間的に開かれた・無限の可能性 —— その意味で何が起きるか分からない「不透明性」 —— を持つ「生の志向」に対してのみ、初めて見える、さしあたり現在にその持ちうる意味をとりまとめてみせる現象なのである。その意味で「物」を見ることも、無限に開かれた探索運動の可能性に対し、現在において時間超絶的にその無限に見て取られない筈の「まとまり」を見せている、「奥行」の現象である。

「運動」の解明は、より一層「知覚」における「地」の投射が、生の志向が向かう世界の意味と身体的運動の可能性をその都度決定することを明らかにしてみせる。「こちらに飛んでくる石」の映像（「視覚」的には「増大する投射体の視像」）は一瞬にして、それを投錨点にして、それ以外の光景を「動いていない地」に変え、石がこちらに「近づいてくる」、生の志向に対する「切迫」した意味を現わして、身体的回避運動を出現させる。生の志向の反転としての世界は、それぞれの感覚的意味を一挙に変えて見せるのであって、科学が言うように、「運動」は「静止点の位置移動」などではなく、心理学が正しく示したように連続的に継起するそれ自体は静止した光点に生きた「知覚」は「運動」をみるのであり、それは生の志向に対して示される意味として、「いましも小鳥が飛び立ったことを思わせるように揺れ残っている樹木の小枝のしなやかな揺れ」のように、「小鳥の羽毛の軽さ」までも見てとらせるような —— あるいは「金属色の内部まで均一な組成を思わせる鈍い輝き」や「鉋屑の見るからに柔らかな形状」まで一挙に見てとることのできる —— 生の「知覚の実相に即した、感覚複合・共感覚（*sensorium commune*）として「運

動」は確かに見て取られているのである。哲学は、その「知覚」の実相に合わせて、「動体」の概念の再構築、すなわち「ある点を去りつつあるときには同時に次の点に達しつつあることができる」様態の概念化 —— ゼノンのパラドクスの解決 —— を果たさなくてはならない。

以上のような、生の志向の身体的投射反転としての世界のあり様は、志向が向かう対象としての世界がさしあたり消えた「夜の空間」「性的空間」「神話的空間」「妄想的空間」等で最も顕著であることが示される。だが、メルロ=ポンティが言いたいのは、それらと日常の現実的「知覚」を比較対象した時の「現実性」すなわち「知覚」が最初から含んでいる「安定性」という意味である。「妄想」は、先に示された感覚複合の連関態としての「知覚」に比して、欠けているところを持つ故に間主観的に比較して「現実的」とはみなされない。しかし、そのことを本人も「知っている」のは、間主観的にそれを言葉で確認し合う以前に、「知覚」それ自体が —— 科学的客観的な「物」的世界観を排したからとはいえ、知覚の現象学は観念論に移行するわけではなく、生まれて以来ずっと向かい続けている「知覚」としての —— 安定した構造・秩序を持つ「自然的世界」を映しだしているからである。

ここからメルロ=ポンティは、「感覚された世界」が本来的に持つ「恒常性」の分析 —— 「自然的世界」の構造的秩序の解明 —— に視点を移す。「物」は日常意識的にそれぞれ固有の「大きさ」を持つと信じられているが、「視覚像」としてのそれは幾らでも近づけることも遠ざけることもできる。それぞれの「物」が適正な距離で見られた「知覚」を「大きさ」として、すなわちそのものに対するそれ以外のすべての「知覚」を収斂させる「特権的知覚」をそれぞれの「物」は持って、世界は編成されている。同様世界は言語の数を遥かに超える色をもって編成されており、生の志向に応じて、その編成を一挙に変えながら恒常性を示す —— 明るい陽光の下での「白い紙」、日陰での「白い紙」、「青白いガス灯に照らされた白い紙」はいずれも「白く」見える —— 。温度も重さも質感も、世界の「恒常的な」編成すべての物が持つ性状、その意味を決めているのは生の志向としての私の身体的「知覚」である。改めて「幻覚」現象が取り上げられ、「私」が空想的観念的世界をではなく、安定した空間・時間的な移行（超出・移動）可能な構造秩序を持つ —— 初次的構造秩序、その精緻化が科学 —— 「自然的世界」を生きてきたことが示される。それぞれの構造世界へ安定的に「移行」可能なのは、「自然的世界」が根源的に安定した時間構造を持っているからである。その基礎の上に、「知覚」すなわち生の志向が向かう「経験」は、世界に向けて（時間的に）無限に開かれており、空間的にも安定的な無限の移行を約束し、無限の可能性・偶然性が「不透明なもの」として「知覚」を待ち受けている。

「知覚」の無限の「移行」可能性・開かれとして「知覚」に含まれる「不透明性」の最たるものは、しかし「私」以外のもの、「他者」である。「知覚」における「自然的世界」の構造的安定性の原確信・信憑の上にメルロ=ポンティは、「自我」を持った「他者」の

「知覚」内の存在を解明してみせる。「私」の「知覚」は、その不透明性において「身体＝行動」を伴っている。「不透明性において」と言われる意味は、自身「思ってもいない行動」をとることもあるかもしれないし、間主観的世界において「行動」が違う意味にとられうるからであり、その意味で身体そのものも物質としてその外貌がどう受け止められるかは「私」が知悉できることではない。その意味では、自身の「身体」がとる「行動」は、自身の「行動」でありながら、「ひと」一般が撮る「行動」と同義とされる。「行動」は同じ「行動」を他の「ひと」にも要求して——「言葉」の「道具的使用」のように——「意味」を伝達できるとされる。そうした「ひと」を「他者」もとれることは、論理的に対称的と考えることが出来るので、「私」は私の「知覚」のうちに、自身の身体が「外貌」「行動」として現れることを根拠に、そこに現れる「外貌」の一つが「他者」の外貌であること、その「行動」が他者の身体のものであることを知ることができ、「知覚」の誕生の最初から「知覚には他者が含まれている」ことを原確信として知っている。だが、注意しなければならないのは、ここでメルロ＝ポンティが「知覚」において原確信・原信憑が得られているとしているのは、「行動」「身体」としての「知覚」における「不透明な部分」における自他の一致の可能性まで、としていることである。「自我」としての、「思惟としての」「私」が占めている「知覚」それ自体が始源的に「合一」していた確信を持つとは、メルロ＝ポンティは言っていない——そもそもそれは科学の因果論的な起源の虚構、存在の虚構でしかない——。むしろ「自我」における「独我論」は、「神も超えることのできない」「真正」の「独我論」「生きられる独我論」なのであり、先に解明された身体・行動における「ひと」である限りでの「他者」との合一も、その真正の独我論（絶対的な差異）をいうための同一性の形式的担保である、とメルロ＝ポンティは言う。

メルロ＝ポンティは、ここから「第三部 対自存在と世界内存在」に移る。解明されなければならないのは、「知覚」のうちにおける——「不透明」と言われてきた部分ではない部分における——「私」「自我」のあり様であり、「ひと」を介しての間主観的世界との連関、「ひと」の人工物としての「文化的世界」との接触の実相、何より人工物としての言語との——情動的であるとされた始源的知覚における以上の——関わり、新たに見出されねばならない「語る私」「思惟する私」の「知覚」におけるポジションの解明、すなわちこれまで「コギト」とされてきたものの再解明が、さしあたりその課題である。

第五章 『知覚の現象学』（三）第三部 対自存在と世界内存在

5-1 I コギト

追究されている論点としては、①デカルトの科学主義的コギトの批判。②それに代えて知覚に付随する事実としての絶対的「私」性（→黙するコギト）の解明の必要性の提起。③対応説的真理観（同一性を基礎とする）の批判＝実際のコギトは対応説的真理論の原点となる同一性構造（自己意識構造）を有さない（実際には、異なるもの（「ひと」としての私・「私」としての私）の合一性）。絶対的「私」性は、コギト（自己反省（自己意識）的同一性）として得られるのではなく、知覚が常にそれ以上のものとして与えられる超越性として与えられることの確認（「思惟」は「常に私の思惟である」と知覚されている）。④そこからの従来の自己反省（自己意識）的コギト理論（意欲、感情との自己同一化としてのコギト）の批判。⑤「思惟」は「思惟する」だけで「自分が思惟していること」を知っている「知覚の事実」の確認（故にコギト的自己同一性は証明されなければならないようなものではない）。⑥絶対的な「私」性は理念的思惟（数学、幾何学等）に際しても、やはり「知覚（身体）」の動性の超越（「知覚」が常に「知覚」以上のものを含むこと）から生じていることに変わりはない。⑦コギトの自己同一性＝反省的思惟（思惟を思惟する再帰性構造）が問題になるのは、言語主体としての「ひと」（＝「語るコギト」）と知覚主体としての「（名づけえない＝沈黙の）私」（＝「黙するコギト」）の合一性の解明である。それゆえまず、あらゆる表現行為の可能性の条件である「言語」が検討されなければならない。まず言語の差延的本質が明らかにされ、同一性を基礎としない差延的真理観が提示される。言語がその差延的本質を通じて意味を現す構造が、差延的真理図式として説明される（真理論は（メルロ＝ポンティの言語観・真理観においては）言語意味論の別名である）。⑧それは「知覚」において過去と現在、現在と未来（永遠（の真理性））が循環し、両義的な構造をもっていることを意味している。⑨コギト（自己意識）が持つと考えられてきた明証性は成立し得ない。私による私の思惟は、実は対象となる「私」が不断に時間上の差異を含むことから、他の知覚同様不透明性を含む。しかしながら、私による私の思惟の思惟が、知覚自体のレベルでは不抜のものであることは間違いない。⑩デカルトが明証性の基礎としたコギトは、実は言語のうえに成立している。明証性の根拠は言語の相互主観性の世界に求められるべきである。故に正しくは、コギトは「ひと惟う、故にひと在り」と定式化されねばならない。しかし、知覚の絶対性としての「私」と言語主体としての「ひと」との関係が、「語られるコギト」および「沈黙のコギト」の関係として解明されなければならない。

5-1-1 コギトを永遠化する解釈に対する批判

まず「世界そのものを構築、構成する主体」としてコギトを、世界からも時間からも超越させ永遠化する主知主義的なコギト観が批判されねばならない。しかし、近代科学主義

的コギトをただ排すればいいというのではなく、それに代えて、永らくコギトと見間違われてきた —— 「知覚の詐術」 —— 私の実際の思惟の在り様も解明されねばならない。

「なるほど、物が超越的だということの意味は、私がそれを所有してはいないこと、その周りをめぐりきれものではないことであって、物が超越的であるのは、その物がどんなものであるかを私が知らず、それでいてその裸の存在を私がやみくもに肯定してしまっている、そのかぎりにおいてである」 (PP 423-424/242)。

「私が自分のまわりに物を見いだすのは、何もそれが実際にそこに存在するからではない。なぜなら、そんな事実上の存在については、私は何も知らないという仮定に立っているからだ。私がそうした物の存在をそれとして認知できるのは、その物との実際上の接触によって、私のうちにあらゆる物についての始元的な科学がめざめさせられるからであり、私の一定の、有限な諸知覚が、世界と同じだけの拡がりを持ちつつ世界を徹底的に展開し得るひとつの認識力の、それぞれ部分的な表出にほかならぬからである」 (PP 424/242)。

先にメルロ＝ポンティが例示していたように、立方体を手に取ると、一時に見て取ることが出来るのは三面までである。「物自体」などと言わずとも、知覚の事実において、厳密に言えば、「六つの正方形で囲まれた立体」としての「立方体」を「物」として「所有すること」、「その周りを〔一時に〕めぐりきることはできない。とすれば、われわれが「物」を「見ている」と思い込んでいるのは、「その物がどんなものであるかを私が知らず、それでいてその裸の存在を私がやみくもに肯定してしまっている」 —— 生の志向に合わせて「奥行」(事実上の無限の探索を構造として中断された纏まり)を持って、「物」として見る —— 「始元的な科学がめざめさせられている」場合である。「現象学」は、先行する客観的事物の存在として世界を考えることを括弧に入れ、「そんな事実上の存在については、私は何も知らないという仮定に立っている」。

「科学」は「有限」でしかないわれわれの「諸知覚」の事実に対し、われわれが「世界と同じだけの拡がりを持ちつつ世界を徹底的に展開し得るひとつの認識力」を有すると想定し、「客観的世界観」を展開してみせるのだが(デカルト的世界観)、それもこれまで解明されてきた「知覚」における身体的「感覚」の反転としての世界の展開構制を、暗に利用して成立しているのである。

「してみると、私たちが世界のなかに状況づけられた主体を記述することによって獲得してきた認識のイメージのかわりに、主体がその世界そのものを構築または構成するといった第二のイメージが、とってかわるのでなければならぬかに思われる。しかも、主体とその周りの諸物との交渉が可能になるのは、あらかじめ主体がそれらを自分にたいして存在せしめ、それらを自分の周りに配置し、それらを自分自身の元手からひき出しているか

らにはかならぬことを思えば、第二のイメージの方が第一のそれよりも真実に近いようだ〔「知覚の詐術」〕。いわんや自発的〔意志的〕な思惟の諸作用については、おなじことが言えるわけだ。私の反省の主題となっているデカルトのコギトは、私が顕在的に表象しているものをいつも超えてしまっている。それはひとつの意味的な地平をもっていて、その地平は、私がデカルトを読んでいるあいだに私の心に生起はしたものの、顕在的には現前していない多くの思考、および私が予感し、私がつもつこともできたであろうが一度も発展させはしなかった多くの他の思考によってできているのだ」（PP 424-425/243）。

「そして、〔そうは言っても〕結局のところデカルトのコギトは、ただ私自身〔知覚主体である私〕のコギト〔思惟〕によってのみ意味をもつのであり、もしも私がそれを考え出すのに必要な一切をみずからの〔「知覚」〕うちにもっているの でなかったならば、それについて私は何ひとつ考えられはしないであろう。〔知覚主体である〕私こそが〔デカルトの〕コギトの運動を継承することを己れの思惟の目標に指定するのであり、私こそがこの目標へと正しく己れの思惟が向っているかどうかをそのつど確かめるのである。したがって、私の思惟は、そこでは己れ自身〔知覚主体としての私〕にも先立っているはずであり、自分〔知覚主体としての私〕の求めているもの〔例えば「物」「立方体」〕をすでに見いだしているはずであって、そうでなければ、私の思惟はそれを求めるわけもないであろう。私の思惟を定義づけるには、自分自身を追い越し、自分自身を投げ出し、しかもいつも自分自身のうちにとどまっているという、それのもっているこうした奇妙な力、つまりはその自立性をもってしなければならない」（PP 425/244）。

紛らわしいが、「自分自身を追い越し、自分自身を投げ出し、しかもいつも自分自身のうちにとどまっているという、それのもっているこうした奇妙な力、つまりはその自立性をもってしなければならない」と説明されているのは、生の志向としての「知覚」の対象・世界に向けた「図」化作用——それ自体としては自発的な投射だが、同時相即の身体の世界との反転としての「地」の投射に俟って、身体世界一体において謂わば世界が「見せる」対象に向けて「図」化が行われうる能動・受動未分の「図・地」体制——のことである。所謂デカルト的な（超越論的）「コギト」であれば、措定されたものとして論理的に自明とされる、その超越性について、その発想の元となった始源の「知覚」の世界に対する「自立性」をメルロ＝ポンティは示しているのであり、「知覚の現象学」的に生の知覚の事実としてそれは、論理的規定以前の知覚の事実として「奇妙な力」と言われているのに他ならない。その生の事実の上に、デカルトにより新たな世界観における超越的な所謂「コギト」が構想され、それを——セットの自然科学的客観的世界観とともに——「私の思惟（コギト）」が「目標」として、「継承する」のである。

「或るものについての思惟は、すべて同時に自己の意識でもあるのであって、それであれば、それは対象をもつ〔私からの対象の距離を取る〕こともできなくなってしまうで

あろう。私たちのすべての経験、すべての反省の根源には、したがって、直接的に自己自身を認知するひとつの存在が見いだされるのであって、その自己認知が直接的であるのは、この存在は己れ自身と他のすべての物との知として、己れ自身の存在を認識するのに、まるでそれが所与の一事実でもあるかのように検証に訴えたり、あるいは自分自身についての或る観念から出発する推論に訴えたりするのではなく、まさに自分自身との或る直接的な接触によって自己認知しているのだからである。自己意識とは、働いている精神の存在そのもののことだ。私が或るものについて意識するという行為は、それがおこなわれた瞬間に、それ自身会得されるのでなければならず、そうでなかったら、その行為は崩壊してしまうであろう。だが、そうなってくると、この行為は何ものかによって外から手をつけられたり、惹きおこされたりするとは考えられず、それは *causa sui* [自己原因] でなければならぬこととなる。デカルトのように、物から物についての思惟へと還帰することは、つぎの二通りの意味に解することができる。—— すなわち、まず第一に、経験を心理的諸事象の総和にしてしまうことであって、そうなるべく我れとは、それらの心理的諸事象に共通する名称、またはその仮定上の原因にすぎなくなってしまうであろう。しかし、そうなってくると、どうして私の存在の方が他のどんな物の存在より確実であり得るか、わけがわからなくなってくるはずであって、それというのも、こうなればもう私の存在は、補足不可能な一瞬を別にすれば、より直接的だという理由はないからである。第二は、諸事象の手前のところに、時間にもどんな限定にも服することのないひとつの思惟の領野、ひとつの思惟の体系を認めることであって、これは事象には何も負うところのない、意識としての存在そのものであるひとつの存在様式であり、みずからのめざす一切のものを遠くから捉え、己れのうちに圧縮するひとつの精神的作用であり、何らの附加物なしでそれ自身によって「我れあり」となる「我れ惟う」なのである」(PP 426/245-246)。

ここでもメルロ＝ポンティが解明しているのは —— デカルト哲学的には内観の枠組み(世界系列を心理学的要素＝心の要素として含む)とされたり自己原因 *causa sui* とされたり、カント超越論哲学にはすべての思惟に付随する名称とされたりする —— 「或る物についての思惟」と「自己の意識」(反省)との、生の事実における直接的一体性である。論理的には異なる二項の合致¹⁹⁸として説明されなければならなかったその関係は、生の知覚の事実においては、「私が或るものについて意識するという行為は、それがおこなわれた瞬間に、それ自身会得されるのでなければならない」ものとして、「直接的なもの」として経験されるのであり、「働いている精神の存在そのもの」の両義性 —— 「それが私の意識である」という側面と「或る物についての思惟」である側面との両面性 —— として「直接的に自己自身を認知するひとつの存在」として一体的でなければならな

198 唯一、論理矛盾を本質とするヘーゲルの弁証法論理の、同一性を説明するための非同一性の同一性という規定が、メルロ＝ポンティの両義性としての異なるものの同一性という規定と合致することは留意されておいてよい。

いという事実である —— 例えば私がなにかを見るとき、見ているのが私であることは自明であり、疑われることもないように。もし日常的な生の場面でそれが疑われることがあるとしたら、それが先に検討されていた、例えば「離人症」、即ち精神疾患のケースである ——。「私たちのすべての経験、すべての反省の根源」に在って、そこから（デカルト的客観的世界観とセットの反省も含めた）全ての反省が可能にもなる、それが「或るものについての私の思惟」の「知覚」の事実である。

5-1-2 「永遠化されたコギト」の諸帰結：有限性と他者との不可能性

永遠化されたコギトは、世界の内に存在できず、有限性（私性）も、他者の存在も担うことができない。目指されるべき新たなコギト観は（主知主義的）永遠と（経験論的）断片的時間との間で、時間（知覚）から逸脱しないコギトの規定の解明である。

「われわれが世界を知覚するのは、この世界とこの知覚とが、〔反省的な〕確認事実たるまえにわれわれ自身の思惟である〔事実として直接的に経験される〕場合だけである。のこる問題は、主観への世界の帰属〔私（の思惟）と世界（諸物）の両義性〕、自己自身への主観の帰属〔身体知覚と私（の思惟）の両義性〕を正確に了解すること、つまり、経験 —— 諸物および<意識状態>にたいするわれわれの把握 —— を可能にするあのコギタチオ〔思惟作用〕を正確に了解すること、これだけである。やがて見るように、コギタチオは出来事にも時間にも無関係なものではなく、それはむしろ出来事や *Geschichte*〔歴史〕の根本的な様式であって、客観的で非個人的な出来事は派生形態でしかないのである。最後に、永遠に訴えることが必要となってくるのも、ただ時間についての客観的な捉え方によってだけである」（PP 429/249）。

5-1-3 本来のコギト・知覚の自己認識性の解明・世界への超越と自己認識

解明されなければならないコギト本来の知覚における在り様は、(疑われるまでもない)「知覚（される）物の確実性（存在感）」と一体の「（それを思惟する）知覚の確実性（思惟の確実性＝コギト）」であり —— 私的意識状態へのあらゆる現象の内属でもなければ、一つの構成意識へのあらゆる現象の帰属でもなく —— 「私の存在そのものをなしている超越（偶然性＝自由）の深い運動であり、私の存在（有限性＝ \square ）ならびに世界の存在（無限性＝ \oplus ）との同時的・両義的な接触である」。

「私がほんとうに或る物を感覚したかどうかを知ることは、そこに或る物が存在するかどうかを知ることとすこしも変わらず、私にとってはむしろかきしいのであって、事実、ヒステリー患者は、感覚しても自分の感覚したものを確認できず、おなじく、外的対象を知覚してもその知覚を理解することができない。逆に、もし私が感覚したことが確かならば、その感覚が私のまえで分節化され発展してゆくその仕方そのもののなかに、もう外物の確

実性も含まれてしまっている —— これは脚の痛さだとか、あるいはこれは赤色、たとえば単一平面上の不透明な赤色だとか、それとも逆に、三次元にわたる赤っぽい雰囲気なのだとか、といった具合である」 (PP 431/252-253)。

ここでの主題は、主観客観二元論図式が分離した感覚する「私」(主観)と感覚される対象の存在(客観)が、始源的な生の知覚の事実においては一体である事実である。そのことがこれまで同様、精神疾患にみられる現実感の欠如 —— 「ヒステリー患者は、感覚しても自分の感覚したものを確認できず、おなじく、外的対象を知覚してもその知覚を理解することができない」 —— と対比的に論証されている。「私が感覚したことが確かならば、その感覚が私のまえで分節化され発展してゆくその仕方そのもののなかに、もう外物の確実性も含まれてしまっている」のである。

「視覚とはひとつの行動である。つまり、際限ない作業ではなくて —— こんな表現自体、矛盾している —— 約束しておいた以上のことを履行するひとつの作業、いつもみずからの諸前提をのり越え、超越の領野への私の始元的開在性によってのみ、つまりはひとつの脱自(extase)によってはじめて内的に仕上げられるひとつの作業である。視覚は、見られた物のなかではじめて自分自身に到達し、自分自身と合致する。視覚にとっては、たしかに自分を捉えることも本質的な作業であり、そうしなかったなら、それは何ものの視覚でもなくなってしまうだろう。だが、それにとっては、一種の両義性と揺れのなかで自分を捉えることもまた本質的なことであって、それというのも、それは自分を所有してはおらず、逆に見られた物のなかへと自分から逃れてゆくからである。コギトによって私の見だし、みとめるところは、心理的内在、<私的意識状態>へのあらゆる現象の内属、感覚の自己自身との盲目的接触、といったものではない。それはまた、超越論的内在、ひとつの構成意識へのあらゆる現象の帰属、明晰な思惟の自己自身による所有でさえもない。それはむしろ、私の存在そのものをなしている超越の深い運動であり、私の存在ならびに世界の存在との同時的な接触〔両義性〕なのである」 (PP 432/253-254)。

先に触覚を例に検証されたように、視覚もまた世界の表面を見る(感覚する)ことによって、世界の表面を形態化する。世界の表面を見るという私の視覚(主観性)は、私の視覚によってみられる世界の表面(客観性)に反転して、その形態化を完成させる。すなわち世界(私の存在の外部)を見るということは、私 —— 私の感覚=身体知覚すなわち「私の存在そのものをなしている超越の深い運動」が世界に到達する点 —— を見る、ということである。

5-1-4 虚偽又は幻想の諸感情・状況の複雑性の中で一義的に定められない「知覚」の真偽
(実在との対応関係を真理の根拠と考えてきた対応説的意識観 —— 知覚の現象学的

には支持されない —— の一方で、意欲、感情等「純粹に内的な心的諸事実」は、（確実に「自分の」心情であり、偽りないものとして）従来「意識それ自体の十全な自己把持が可能」と考えられてきた（「意識の透明性・非欺瞞性」のドグマ。無意識が不透明性・錯誤を担う部分とされる）。すなわち「意欲とか愛とかは、…それだけである絶対的な確実さの圏域（意欲する私、愛する私）を作っていて、そこでは真理性（私の存在を同時に保障する明晰性）が消失することはあり得ないであろう」とする考え方である。しかし、意欲、感情の透明性は私の意識の確実性・実在性の土台とはならない —— 論理的仮定に過ぎない —— 。意欲、感情は事実私を欺く。

知覚の現象学的には —— 知覚を離れるどんなコギトも構築性・概念的虚偽性を免れず、真偽の基準と為し得ない以上、真偽の基準は知覚に内在すると考えられざるをえず、そこから —— 真実の愛とならんで虚偽の愛とか幻想による愛というものも内在的にありうることになる（可能性が排除されるべきではない）。「真実の愛が終わりを告げるのは、私が変わった時、…虚偽の愛が虚偽と分かるのは、われに帰った時である〔先だって無意識的にそれが知られているということはない〕」。

メルロ＝ポンティは、従来自明とされてきた感情の無謬性説を、先に批判された意識の無謬観とともに、批判する。従来の観方は、意識とは分離された判断主体の想定（コギト等）に基づいたものであり、誤るのは判断主体であって意識・感情それ自体は真である以外にない、とする構図であった。

メルロ＝ポンティの批判は、最初から感情（の知覚）と区別された感覚する私を想定してしまう認識論的図式に向けられている。感情の知覚と感覚する私の区別が思いつかれる、区別以前の始源の知覚に戻って考察せねばならない。そこでは感情の知覚と感覚する私とは一つの知覚の中で区別されない。感情が誤りであることや偽であることは、区別以前の始源の知覚においては、知覚それ自身の中で気づかれているのでなければならない。

「まず、最初にあきらかなことは、われわれは自分のなかで＜真なる＞感情と＜偽なる＞感情とを区別することができるということ、われわれが自分のうちに感じているものは、感じているからといってそのすべてが同一の存在地平にあるとか同じ資格で真実だとかということにはならないこと、および、われわれの外部でも＜反映＞と＜幻影＞と＜物＞そのものとの区別があるように、われわれの内部でも現実性にさまざまな程度があるということ —— これである。真実の愛とならんで、虚偽の愛とか幻想による愛とかいうものもあるものだ。それらは、解釈上の誤りや、その名に値しないような情動に自己欺瞞から愛の名をあたえてしまったための誤りなどは、はっきりと区別されなければならない」（PP 433/255-256）。

「真実の愛が終わりを告げるのは私が変わったとき、あるいは相手の女性が変わったときであり、虚偽の愛が虚偽だとわかるのは私が変わったときである。したがって、差異は内在的なのだ。ところが、その差異は私の世界内存在全体のなかでの感情の位置に関

係しているのだから、また、虚偽の愛がかかわるものはそれを生きているときに私がそう
だと思ひこんでいる人格なのだから、したがってまた、それが虚偽だと見分けられるため
にはまさに幻滅によってしか獲得できない自己認識をあらかじめ想定せねばなるまいから、
どうしても〔真理としての〕曖昧さ〔揺れ〕がのこることとなり、だからこそ幻想も可能
となるのである」(PP 434-435/257-258)。

始源の知覚の中で真偽の区別は経験されており、従って知られているのであり、その真
偽の確定のために、感覚の知覚と、感覚する私とを分離するには及ばない。ただ、始源の
知覚のなかでの真偽の区別は、「私の世界内存在全体の中での感情の位置に関係」して
おり、私の生に関わっているのだから、その限りそれは真理としては揺れを排除できず、
そこから真理確定のための真理論図式が認識論的に(主観客観分離図式として)構想され
ねばならなかった考えることもできる。

「幻想または想像のうえでの感情も、たしかに生きられてはいるが、でもそれは、いわ
ばわれわれ自身の周辺部をもって生きられているにすぎない。子供も多くの大人たちも、
いわゆる<状況価値>によって支配されており、これが彼らに自分のほんとうの感情を匿
してしまっている。たとえば、贈物をもらったから嬉しいとか、埋葬に立合ったから悲し
いとか、見ている光景次第で陽気になったり悲しくなったりするといいいながら、その実こ
れらの感情の手前のところでは、無感動で虚ろな気持が動いている、といった具合に」(PP
435/258)。

「このようにして、われわれはいつでも己れのまったき現実性において自己を保持して
いるというものではなくなるわけだから、内面的知覚と内感とか、われわれとわれわれ自
身とを媒介する<分析者>とかいったものについて語ることもゆるされるわけで、こうし
たものがそのつど、われわれの人生、われわれの存在の認識を多少なりとも深めてゆく
のである。尤も、内面的知覚の手前にとどまったまま、内感に訴えるところのないものでも、
だからといって無意識的なものだというわけではない。<私の生>、私の<全存在>とは、
ベルグソン<深い自我>のような疑わしい構成物ではなく、明証性をもって反省にあたえ
られる現象である。つまり、それはわれわれ自身がおこなっているところ以外のものでは
ないのだ」(PP 435-436/259)。

ここでの主題のもう一つの側面は、自己意識の二重化以前の —— 自己意識の二重化
という想定もまた主観客観二元論図式的である —— 始源の知覚における、感覚と感覚
する私の一体性の事実の指摘、そこから導かれる、感覚それ自体に真偽の基準が含まれる
という事実から派生する、意識の無謬性を保障するために「無意識」を想定する必要はな
い、という批判である。意識自体は透明であって、抑圧されねばならない不透明な否定的
要素は「無意識」のうちに沈められているとする想定は、「あとからする読み込み」を密

輸入しているのであり、「いまはじめて私がそれと気づいた恋心」とは、「恋心に気づいていない私」という「知覚」（「図」）において地のうちにある可能性であり（敢えて論理的に言えば「固有の弁証法」による地化）、「初めて気づいた恋心」としてそれが「知覚」に齎されたときは、しかしそれを図化させる「私を或る人の方へと向わせて行った運動」すなわち私の生の運動の向かう方向の「転回」がそこにあるのであって、「私〔である知覚それ自体〕が「変わる」のである。

「知覚の現象学」においては、「＜私の生＞」のすべて、「私の＜全存在＞」が「明証性をもって反省にあたえられる現象」として解明されるのであり、つまりそれは、「無意識」やベルクソンの「深い自我」のように想定されなければならないものではなく、そうした想定を可能にする元になる経験として「われわれ自身がおこなっているところ以外のものではない」事実として解明されなければならないのである。

「自分自身にたいして透明であるような意識、その存在が存在することの意識〔我惟う故に我在り〕へと還元されてしまうような意識、といった観念は、無意識という観念とそう違ったものではない。その双方の場合とも、同じあとからする読み込みの錯覚があるのであって、つまり、後から自分自身について学び得る一切のものを、あらかじめ自分のなかに顕在的対象のかたちで導入しておくものである。私をつうじてその固有の弁証法を展開していた、そしていまはじめて私がそれと気づいた恋心というものは、はじめから無意識のなかにひそんでいたひとつの物でもなければ、おなじく私の意識のまえに置かれたひとつの対象でもなくて、私を或る人の方へと向わせて行った運動、私の思惟や挙動の転回なのだ」（PP 436/260）。

「恋を生きている恋する者にとっても事情はおなじであって、ここでも恋は名前をもたず、はっきり劃定でき指名できるようなひとつの物ではない。それは書物や新聞で語られているあの恋ではないのであって、それというのも、それは恋する者が己れの世界との関係をつくり出す独特な所作〔スタイル〕だからであり、ひとつの実存的な意味作用だからである。犯罪者は己れの犯罪を見ないものだし、裏切者は己れの裏切行為を見ないものだが、それはなにも、そうした行為が無意識的な表象または性向というかたちで行為者の心の底に沈んでいるからではなくて、そうした行為がそれぞれそれなりの相対的に閉じた世界、それなりの状況〔「自分は間違っただけをしてはいない」という〕をつくり出しているからである。われわれが状況づけられているかぎり、われわれは周囲から翻弄されているのであり、自分自身にたいして透明たり得ないのであって、われわれの自分自身との接触は、どうしても曖昧さのなかでしかおこなわれぬのに違いない」（PP 437/261）。

5-1-5 生の志向の運動・行為が自己確認としての私の思惟の存在を保証する

コギトの存在の確実性（意識としての「私」の存在の確実性）をコギト（思惟内容）から基礎づけようとするどんな試みも成功しない。（証明せねばならないのはそのことでは

ないのであって、「思惟している」ときに「私は自分が思惟していることを知っている」のだから、思惟が私の思惟であることは、実は証明するまでもないことである)。

「思惟が私の思惟である」という意味での確実性は、それに先立つ行為自体の確実さ(私としての生を生きる知覚の存在の確実さ)から派生した、(知覚が)不完全で未完結な(私を欺く行為をとったとしてもその行為それ自体の)動的な確実さである。「<我れ惟う>がとくに<我れ在り>を含むわけでもなければ、私の実存がそれについての私の意識に還元されるわけでもなく、かえって逆に、<我れ惟う>の方が<我れ在り>の超越の運動〔知覚が常に知覚以上のものであること。思惟しているという「知覚」がそれ以上のもの・意味(「〜が」思惟している)を超越的に含むということ〕に、〔即ち〕意識が実存の方に再統合されるのである」。

証明されなければならない問題は、従って、この「〜が思惟している」と「知覚」されるときに絶対的な「私」の存在性が(その限り「神でも乗り越えられない独我論」を構成)、相互主観的な精神理念的世界における言語主体としての一人称性＝「ひと」としてでしかない「私」(後発的)と重ねあわされることができるか、というところにある。故に議論は理念的な世界、言語の「知覚」への介入関係の解明に向かう。

なお、ここでの議論のもう一つの側面は、感覚としての私と感覚する私とをイコールで結ぶ、「我＝我」から論理的同一性の实在根拠を導き出す議論に対しての批判にある(後節参照)。感覚としての私と感覚する私とは、生の運動である行為として一体だが、思惟としての私は実存(存在)としての私である行為を超える「奇妙な力」と捉えられ、「我＝我」ではない。

「私の実存がすっかり自己を把持しているというのはほんとうではないが、さりとて私の実存が自分自身とは無縁だというのもほんとうではない。なぜなら、私の実存とは一つの行為、ひとつの<なすこと>であり、行為とは定義そのものにより、私のもっているものから私のめざすものへの、私は現にあるところから私がありたいと希っているところへの、急激な移行だからである。私がコギトを実行することができ、本気で意欲したり愛したり信じたりしているとの確信をもつことができるが、それはただ、それに先立ってまず実際に意欲したり愛したり信じたりして、自分自身の実存を果たすという条件においてだ」(PP 438/262-263)。

先に明らかにされていたように、区別以前の始源の知覚において私の思惟は、その知覚のうちでありながら、生の「行為」である私がめざすものを、「私を追い越して」「知っている」「奇妙な力」を持っている。超越論的認識論が超越論的統覚という論理を駆使することになる論理的超越性の原像とも言っている、事実として経験される「私の思惟」の —— 論理的には矛盾である —— 事実である。

「したがって、私が存在していると惟うから、私は存在していると確信するのではなく、かえって逆に、私が自分の思惟についてもつ確信は、その思惟の実際の存在から派生してくるのである。私の愛、私の憎しみ、私の意欲は、愛すること、憎むこと、欲することの単なる思惟として確実なのではなくて、逆にこれらの思惟の確実さの方が、愛や憎しみや意欲の行為の確実さから由来したものであって、これらの行為は、私自身がそれをなすからこそ私にとって確実なのである。どんな内面的知覚も不十全だが、それというのも、私は知覚できるような対象ではない〔行為である〕からであり、私はみずからの現実をつくり、その行為のなかでのみみずからに接合するからである。〈我れ疑う〉——この提言にたいして一切の懷疑を停止させるには、実際に疑い、懷疑の経験のなかに身を沈め、かくしてこの懷疑を、疑うことの確実さとして存在せしめるよりほかに方途はない」(PP 438-439/263)。

「私」の存在の確実性は、「我惟う故に我在り」によって与えられるのではなく、私が思惟するという「行為」の確実性から導かれる。故に、逆説的ながら、「我疑う」という行為からも、その行為の確実性から私の存在は導かれる。

しかしそのことは、「知覚できるような対象」として私が在ることを意味するのではなく、「行為」そのものでありながら、「私を追い越して」行為の目標を「知っている」「奇妙な力」として「私」が存在する事実を明かしている。

「私は物を再構成することはできないにもかかわらず、しかも物の知覚が可能であるように、私は遁走してゆく私の生と合一することはけっしてできないにもかかわらず、しかもなお内面的知覚は可能なのだ。私自身に関する錯覚と真理〔生における誤った自己理解と正しい自己理解〕とを私に可能にしているものはおなじ理由であって、つまり、そこには、私が自分を凝集しつつその自分をのり越えてゆく行為だけがあるのだ。コギトとは、この根本的な事実の確認にほかならない」(PP 439/264)。

5-1-6 純粹思惟という仮構：数学的世界・知覚の運動可能性の精緻化

知覚 —— 知覚論一般で言われている「感覚・感情の透明性（非虚偽性）」 —— も意識の自己自身との絶対的合一の証明にならないことから、次いで挙げられる、数学のような純粹思惟の行為における証明(具体的世界からの分離抽象された対象世界を構成する、その思惟主体としての抽象的コギトが相即に想定されてきた)も証明にはなっていない。

「幾何学的思惟が知覚意識を超越するどころか、逆に知覚の世界からこそ、私は本質なる観念を借り受けるのである」。

「なるほど、意欲や感情の場合とはもかく、少くとも〈純粹思惟〉の行為にあっては、我と我との絶対的合一をみとめることが必要であるかに思われるのも尤もだ。… われわ

れはいまや、悟性 (entendment) [純粹思惟] というものを考察せねばならなくなった」 (PP 439-440/265)。

「つまり、描く作業のはじめから終わりまで、ずっと問題になっているのは三角形なのだ [と悟性 (純粹思惟) を想定する立場からは主張される]。構図の生成は単に現実の生成にとどまらないで、ひとつの理念上の生成であって、私は規則にしたがって構成しており、したがって私が図形のうえにあらわしているものは、三角形の諸特性、つまり三角形の本質に属する諸関係なのであって、子供の描いたような、紙のうえに事実に存在している無規定な図形が暗示する諸関係のようなものでは一切ない」 (PP 440/265)。

「[然し、メルロ＝ポンティによれば] 「の上に」「を通って」などの言葉が意味を保有しているとすれば、それは私が感性的または想像上の或る三角形のうえで作業しているからであって、つまり、この三角形は、少くとも潜在的には私の知覚野のなかに置かれたもので、「上」「下」「右」「左」との関係によって方向づけられ、つまり、さきに示しておいたように、私の全般的な世界把握のなかにふくみ込まれたものだからである。作図によって当の三角形が顕在化してくるが、しかし、この場合の三角形は、なにもその定義づけどおりの、理念としての三角形ではなくて、その形状にしたがっての、私の運動の極としての三角形なのだ。仮説から必然性をもって結論が出てくるが、それは作図する行為のなかで、幾何学者がすでに転移の可能性を経験しているからである」 (PP 442/268)。

「作図とは一つの所作であって、つまり実際に線が引かれることによって、或る意図が外に表出されるわけである。だが、それにしてもこの意図とは何であるか。私が三角形を<考察する>とき、それは私にとって一定の方向をもったいくつかの線の一体系である。そして、もし<角>とか<方向>とかの言葉が私にとって或る意味をもっているとしたら、それはただ、私が或る一点に位置を占めていて、そこから他の一点へと向うかぎりにおいてであり、空間的位置の体系が私にとって可能な運動 [例えば視線の運動] の一領野であるかぎりにおいてなのだ。私が三角形の具体的本質を把握するのはこのようにしてであって、この本質は客観的<諸性格>の総体ではなくて、或る態度の法式、世界にたいする私の把握の或る種の様相、要するにひとつの構造なのである。… どうしてこんなことが可能となるのか。三角形についての私の知覚は、いわば凝固して死んでしまった知覚といったものではなくて、紙上に描かれた三角形のデッサンも、この知覚のほんの外皮にすぎず、しかも、いくつもの力線がそのうえを走り、そのいたるところからまだ描かれていないいくつもの可能な方向が萌芽していたからである。三角形が世界にたいする私の手がかりのなかに含まれていたかぎりにおいて、三角形は無限際の可能性に膨らんでいたわけで、実現された構図など、そのなかの一事例でしかない。その構図が証明としての価値をもっているのは、三角形の動的法式から私がそれを湧出させたからである。つまり、その構図は、三角形の構造についての私の知覚という、物にたいする或る種の手がかりの目に見える諸表徴を出現させる —— そうした私の能力を表現しているのである」 (PP

442-443/268-269)。

理性すなわちデカルト的コギトによって(超越論的統覚の機能により)客観的に構成された理念的世界を考察する悟性(純粹思惟)という想定、その悟性によって純粹に新たに構成し直される理念的な数学的純粹空間という想定に対し、メルロ＝ポンティは、そのような世界観が構想されうるのもそもそも「知覚」が数学的に対象を構成できる「能力」を持つからであり、「純粹思惟」が目指す「理念」の代わりに知覚が世界を目指す自身の目標の「手掛かり」としてあらゆる図形を描きうる事実を検証する——「カントもみとめていたように「空間を産み出す運動」というものがなければならず、これこそわれわれ自身の志向的運動なのであって、これは物およびわれわれの受動的身体の運動である「空間内での運動」とは区別されねばならない」(p270)——。「三角形」は、「上下左右」という私の生の行為の可能性が、その内にある「自然世界」的な空間秩序を下敷きに実現しうる「運動の投企」〔地の投企に基づく図化〕の「無際限の可能性」の「一事例」でしかない。

「世界は、われわれによって綜合される諸対象の一体系としてではなく、かえってわれわれの方がそれへと自己を投企する諸物の開いた総体として、われわれのまわりに拡がっているものでなければならない。「空間を産み出す運動」が展開するものは、世界のなかに場をもたぬ何か形而上学的な点の軌道といったものではなくて、或る<ここ>から或る<あそこ>へ——尤も、この二つは原理的に代置可能なものだが——の軌道なのだ。運動の投企はひとつの行為であって、したがって、それは空間＝時間的距離をとび超えることによってその跡を記す。幾何学者の思惟も、それが必然にこの行為のうえに支えられているかぎりでは、それゆえ自分自身と合一してしまうことはない。むしろ、それは〔自己〕超越そのものだ。私が作図という手段によって三角形の諸特性を現出させることができるとしても、また、こうして変形された図形が出発点となったはじめの図形と依然として同一であるとしても、また、最終的に、私が必然性の性格を保有しているひとつの綜合をおこなうことができるとしても、それはなにも、その一切の特性を内にふくんだ三角形の概念が、私の描いた構図を下から支えてくれているからでもなければ、私が知覚意識から脱してエイドス〔形相〕に到達したからでもない。私が身体という手段をもちいて、あらたな特性の綜合をおこなうからであり、しかもその身体は、私を一気に空間のなかに挿入し、その自立した運動をもってして、一連の精確な段階を経て空間のあの包括的な視界にいたりつくことを、私に可能にしてくれるのである。幾何学的思惟が知覚意識を超越するどころか、逆に知覚の世界からこそ、私は本質なる觀念を借り受けるのである」(PP 444/270-271)。

純粹思惟によって構成される同一性を本質・論理的基礎とする客観的世界(フッサール)

に対しメルロ＝ポンティは、作図は知覚においての差異を本質とする身体行為の結果であって、理念としての三角形の実現といったものではない。「作図」は理念と現実の同一性を示すどころか、むしろ「〔自己〕超越そのものである」。「空間を生み出す運動」すなわち「知覚」としての「身体」の「運動」可能性が、数学的「本質」という「観念」の基礎を作るのであって逆ではない。

5-1-7 真理：言葉の意味が目指す無限な目標・知覚の運動を地として意味をもつ言葉、知覚・身体の運動・超出性を基礎とする表現・言葉

前項の（フッサールが追究した）理念的な思惟も含めて、あらゆる表現行為の問題は、言語行為の問題として、追究し直されなければならない。＜言語＞も含めた、あらゆる表現行為の可能性の条件をなすのは、「世界」すなわち「身体」「知覚」（の運動）である。

「言葉とはまさしく、思惟が真理にまで自己を永遠化してゆく運動」である —— 言葉の意味が（訂正可能性を含む）未来に開かれていて、未来に向けて「知覚」から「知覚」へ関連付けられ続け、訂正を受けずに済むものが「真理」である。非対応説的（同一性を基礎としない）真理観 —— 。言語は思惟の自己超越（その意味付け機能において未来に向けて開かれ）・自己定着（「言葉」が使用された端緒の「知覚」が繰り返し参照・想起されること）として捉えることができ、そこから＜二次的な言葉（意味を内蔵し、「知覚」から独立した言葉）＞と＜原初的な言葉＞とが区別可能であるかの想定が生じる。しかし、表現行為において表現されたものと表現とは不可分であり、無時間的と想定される理念的なものも文化的に時間（知覚）において獲得されたものである。

「われわれの身体とは、みずから動くものである。したがって世界の視像〔知覚〕と不可分のもの、それどころか実現されたこの視像そのものであるが、このようなものであるかぎりでの身体こそ、単に幾何学的総合だけではなしにあらゆる実現作業の、文化世界を構成するあらゆる人為的獲得物の、可能性の条件なのだ。思惟とは自発的なものだと言われるとき、それは思惟が自分自身と合体するという意味〔スピノザ的な自己原因者：自我＝自我〕ではなく、逆に、思惟は自分自身をのり越えてゆくという意味であって、言葉 (la parole) とはまさしく、思惟が真理にまで自己を永遠化してゆく行動である。実際、言葉は思惟の単なる衣服とはみなし得ず、表現もまた、すでにそれ自体で明晰となっている或る意味作用の、記号の恣意的な体系への翻訳だとはみなし得ないこと、これはあきらかだ」（PP 445/272）。

先に「文化的対象」「道具」を介しての他者との身体的協働について語られたところで、自分の思惟が言葉を解して他者に伝わるのも、「言葉」という「道具」を介して自他の身体が同じ行動をとれるから、と説明されていた。「身体」は私の知覚の中で私の前にあるものとして世界に属し、文化世界を構成する条件である。

思惟は自己同一的なもの（同一律の根拠事実）ではなく、差異的差延的な運動であり、言葉は思惟の作り出す「道具」、思惟の身体であり、無限に差延する「思惟の行動である」。

「意思伝達が辞書によってあたえられるような或る照合体系を前提としていることはたしかだが、しかし、意思伝達はそんなものを超えて行ってしまうのであって、文こそが各単語にその意味をあたえるのであり、相異なるさまざまな文脈のなかでもちいられてきたからこそ各単語は、絶対的に固定化することなど不可能な或る意味をすこしずつ帯びるようになってゆくのである。重要な言葉、すぐれた書物は、その意味を否応なくわれわれにおしつけてくるものだ。したがってそれらのものが担っている意味には、或る独特なものがある」（PP 445/272-273）。

言葉の意味を客観的対象との一対一対応で考えるような言語論をメルロ＝ポンティは批判している。メルロ＝ポンティの念頭にあるのは、コギトが構成する客観的世界観における「物」概念の批判であろう。無時間的な空間的存在を本質とする客観的世界における「物」存在の概念を批判してメルロ＝ポンティは、生の運動としての私が、生の目的の一つとして私の超出として捉える「物」が「道具」存在であり、それは更に私と一体になって他者に私の運動を伝え、未来に向かって無限に開かれるものとして、自身の独自の「物」の概念を展開していた。

それに基づいて、言葉の意味を固定的に捉える言語観が批判され、根本にある「意思伝達」が私の生の超出の運動を本質としているところから、単語も、生の「相異なる様々な文脈」で用いられる文 —— 逐次変化増大していく「地」 —— からその意味を規定されることによってその都度自己を超出し、「絶対的に固定化することなど不可能」なものとして、開かれた「意味」を帯びるのである。

「一方、語る主体の方はといえば、その表現の行為自体によって、これまたまえに自分が考えていたことをのり越えてしまうことが可能となり、自分自身の言葉のなかに、自分がその言葉で意味させたいと思っていた以上のものを見いだすことがおこるに相異なる。でなかったら、そうして思惟が、たとえ孤独な思惟であってすらも、わざわざ苦勞して表現を探しもとめるのか、わからなくなってしまうだろう。してみれば、言葉とはまことにパラドクシカルな作業であって、そこではわれわれは、すでに意味のきまっている語やすでに誰でも自由にこなし得るものとなっている意味作用をもちいて、ひとつの意図を実現しようとしてめはするものの、その意図たるや、自分を表現してくれる語の意味をのり越え、改変し、けっきょくはそれを自分自身で定着するのを原則としているのである」（PP 445-446/273）。

知覚における「物」が、「私の前で」展開する「身体」の延長として、私の生において

「開かれた」存在としてあったように、「言葉」もまた私の思惟を表わすものであっても、それ以上のものに開かれてあり得、「自分を表現してくれる語の意味をのり越え、改変」するものとして「パラドクシカル」に存在する。客観的世界観におけるコギトのように、自分を総べて見通して透明な「自我＝自我」である純粹思惟としての「私」など、実際に存在しはしないのである。

「画家や語る主体にとって、絵画や言葉は、すでにつくられてある思想を展示する行為ではなく、思想そのものを生み出す行為なのだ。だからこそすでに獲得された思想を表現する二次的な言葉と、思想をわれわれ自身にたいしても他人にたいしてもはじめて存在するようにさせる原初的な言葉とが、区別されざるを得なかったのである」（PP 446/273-274）。

注意しなければならないのは、ここでメルロ＝ポンティが言っているのは、「画家や語る主体にとって」「絵画や言葉」は、すべからく「思想そのものを生み出す行為」であり、そうだからこそ、「二次的な言葉」と「原初的な言葉」とが「区別されざるを得なかった」〔完了形〕というこれまでの常識の確認である。直前までのメルロ＝ポンティ自身の、言葉の再定義からすれば、「思想を表現する二次的〔客観的な〕言葉」の方こそあり得ないのであり、言葉も絵画も「思想をわれわれ自身に対しても他人に対しても〔常に〕はじめて存在するようにさせる」ことをこそ本質とする。その意味で、すべての「言葉」は不断に「自己超出する」運動として新たな出発点に立ち還っている始源の知覚にあって「原初的」であるのに他ならない。

客観的に確立されている固定的自己同一的な言葉の体系に因果論的に起源を想定し、奇跡的な論理的不連続でもあるかのようにその言葉の発見を「原初的」「詩的」等として特権化することほど、メルロ＝ポンティの言語観において無縁なものはない。言語は常に既に超出するのである。

「言語がわれわれをのり越えるのは、単に言葉の行使が各語に集約された沢山の非顕在的思惟をいつも想定しているからだけではない。もっと別の、さらに深い理由にもとづくものであって、すなわち、これらの思惟は、その現実性において、これまた＜純粹な＞思惟ではけっしてなかったから〔自分自身にとっても開かれている思惟であったから〕であり、これらの思惟のなかにはすでに、意味するものに対する意味されたものの過剰が、思惟する思惟と等しからんとする思惟された思惟〔表現されたもの〕のおなじ努力が、表現の全神秘をなすその双方のおなじ一時的接合が見られるからである」（PP 447/274）。

「言葉もまた音楽と同様に無言であり、音楽もまた言葉と同様に語るものである。表現はいたるところで創造的であり、表現されたものはいつも表現と不可分である。どんな分

析も、言語を透明なものとし、これをわれわれのまえにひとつの対象として展示することなど、できるものではない。語る行為が透明なものとなるのは、ただ、実際に語ったり聴いたりする〔その言葉を生きている〕人にとってだけであり、しかも、われわれが他のようではなくまさにこのように理解したことの理由を明確化しようとする、もうとたんにそれは不分明なものとなる」(PP 448/276-277)。

「私が〔私の生において〕語ると、何の曖昧さもなく、私は自分の語ったことを理解するし、また他人からも理解される。私が自分の生活をあらためて捉えなおすと、他人もまた捉えなおす。「私はずっとまえから待っている」とか、誰かが「死んだ」とかと私が言うとき、私は自分の言ったことはよくわかっていると思っている。ところが、私の言説のなかにふくまれていた、時間とか死の経験とかについて自問してみると、もう私の心のなかには不明瞭さしかのこらなくなってしまう。〔私の生について語るのではなく〕言葉について語ろうとしたからであり、死という言葉、時間という言葉に意味をあたえていた表現行為を反復し、それらの言葉が私の経験について確保しておいてくれた簡潔な把握方法を拡大しようとしたからである。こうした二次的または三次的な表現行為も、たしかに他の表現行為とおなじく、いつもそれなりの十分な明瞭さをもっている。けれども、だからといって表現されたものの根本的な不明瞭さを解消することなど、けっしてできはしないし、私の思惟の己れ自身との距たりを無に帰することも、けっしてできはしないのだ」(PP 449/277)。

さしあたりメルロ＝ポンティは、生の事実の渦中における言葉の持つ「意思伝達」の役割について十全に語ってみせている。だが、そうであるものの一方また、そうした生における表現行為の「反復」「意味確認」「拡大」としての言語の「二次的または三次的な表現行為」も「それなりの十分な明瞭さを持つてはいる」として認めている。先にも指摘した通り、メルロ＝ポンティが強調する「原初的な言葉」とは、この点からしても「一次的」表現行為全てを指すということができ、寧ろ問題は、一次的な表現行為の分析を踏まえた上で、却ってそれとは別の、生の事実において成立している「二次的三次的な表現行為」のあり様を解明することであろう。

「二次的三次的な表現行為」を問題としていくために、自他関係が問われ直されなければならないし——「思惟は言葉のなかで自己を超越する」「言葉はみずから自我と他者とのあの合致をつくりだし、その合致のうえに言葉を基礎づける試みがなされる」(p278)——その合致を保障する普遍的意味の主体として考えられてきた「超越的な思惟」の、その元となった知覚の実相が解明されなければならない。

「表現するとは、あらたな思惟を、確かな思惟の結びついた安定した記号の体系に置き替えることではない。それはあたらしい意図が過去の遺産と接合することを、すでに使い古

された語をもちいて保証することであり、ただひとつの所作でもって過去と現在とを合体させ、この現在を或る未来と接合させること、〈獲得された〉思惟がもうこれからはわざわざ喚起したり再生産したりするまでもなく、次元のかたちでいつも現前しているようになる、或る時間のサイクルをまるごと開くことである。思惟における無時間的なものと呼ばれているものは、このようにして過去をよび戻し、未来をひき入れてきたために全時間を通ずるものと推定されるにいたったものにほかならず、したがって、すこしも時間を超越したものではない。無時間的なものとは、獲得されたもののことなのである」（PP 449-450/278）。

メルロ＝ポンティ言語論の立場からは、「表現する」とは、常に「自分自身を乗り越えていく」開かれた行為である。それは「あたらしい意図が過去の遺産と接合することを、すでに使い古された語をもちいて保証する」時間的な営みであり、「ひとつの所作でもって過去と現在と合体させ、この現在を或る未来と接合させる」「或る時間のサイクル」、新たな「次元」を丸ごと開くことである。

そのようにして、これまで客観的世界観における普遍的真理・意味がもつとされてきた「無時間的」本質・永遠性をメルロ＝ポンティは、「すこしも時間を超越したものではない」として解明してみせる。「思惟における無時間的なものと呼ばれているものは、このようにして過去をよび戻し、未来をひき入れてきたために全時間を通ずるものと推定されるにいたったものにほかならない。「無時間的なもの」とは、「表現」によって「獲得された」「次元のかたちでいつも現前しているようになる、或る時間のサイクルをまるごと開くことである」。

5-1-8 獲得された無時間的次元（地）としての永遠性

客観的世界観を構成するコギトによって担われると考えられてきた理性的真理の永遠性を、始源的知覚の現実における「表現」の「獲得」が開く新たな「次元」として説明し直すところからメルロ＝ポンティは、従来の「二次的三次的表現」をメインに考えられてきた言語観の切り崩しに取り掛かる。そのために、一旦時間論に遡られねばならない。

理性上の真理（超時間的）と事実上の真理（時間的）、永遠と時間との間に本質的な差異はなく、両者の関係は差延関係（開かれた時間）を基礎として、「基礎づけられるもの（現在の知覚）」が「（その意味としての）基礎づけるもの（過去の知覚）」をその都度呼び出して〈基礎づける〉の関係である——逆に「基礎づけられるもの」（現在）は、「基礎づけるもの」（過去）の到来を待って（未来）「基礎づけられるもの」となるのだから、「現在は永遠の素描だとも、逆に真なるものの永遠性は現在の昇華形態だとも、同じように言うるのは、このようにしてである」——。「老人は己の少年時代と接続している」。

「時間とはさまざまな出来事がたがいに相継起して過ぎてゆく次元だとすれば、それはまた、それらの出来事の各々が代置し得ない位置を得てくる次元でもある。或る出来事が起こったと言うことは、それが起こったことは恒久的に真実だと言うことなのだ。時間の各瞬間は、その本質そのものからして、時間の他の瞬間が一指だに触れ得ぬような一つの存在を措定する」(PP 450/279)。

「産み出されてゆく各現在、時間のなかにあたかも楔のようにうちこまれ、それぞれ永遠〔一つの開かれた次元〕たることを主張している。永遠とは、時間の彼方にある別次元のことではなくて、時間を取りまく雰囲気なのだ。疑いもなく、偽りの思惟もまた真実の思惟とおなじく、この種の永遠性を保有している。私がいま誤りをおかしたことは永久に真実である。とすれば、真実の思惟のなかには、別種の豊かさがなければならず、それが真実でありつづけるのは、単に実際に生きられた過去としてではなくて、時間の経過のなかでいつも捉えなおされる永遠の現在としてでもなければならぬ」(PP 450-451/280)。

「してみれば、あらゆる事実上の真理は理性上の真理であり、あらゆる理性上の真理は事実上の真理だということになる。理性と事実との、永遠と時間との関係は、反省と非反省的なものとの、思惟と言語との、あるいは思惟と知覚との関係とおなじく、現象学が **Fundierung**〔基礎づけ〕と名づけた、あの二重性をもった関係なのだ。すなわち、基礎づけるものとして働く項 —— 時間・非反省的なもの・事実・言語・知覚〔すなわち「地」〕 —— は、基礎づけられるもの〔「図」〕の一規定ないし一顕在形態としてあらわれるという意味では、たしかに最初のものであり、このことが基礎づけられるものによる基礎づけるものの吸収を不可能にしている所以であるが、しかし、基礎づけるものは、経験的な意味で最初のものだというわけではなく、基礎づけられるものをつうじてこそ基礎づけるものが姿をあらわす以上、基礎づけられるものは基礎づけるものの単なる〔因果的〕派生物ではないわけである。現在は永遠の粗描だとも、逆に、真なるものの永遠性は現在の昇華形態でしかないとも、おなじように言い得るのは、このようにしてである。こうした両義性はのり越えられないものであって、一切の内に孕んで論証と表現双方の核心をなしている真の時間の直観を見いだすことができれば、この両義性こそむしろ決定的なものだということがわかるだろう」(PP 451/281)。

5-1-9 デカルト的コギト「自我＝自我」の同一性実相：差延する私

「思惟」の知覚は既に「自分が思惟している」という過剰(超越)を含んでいる。それゆえ「思惟を思惟すること」は(自分を思惟することではなく)「或るものを思惟すること」でしかない。したがってそれは、「思惟の思惟自身にとっての不透明性〔或るものが対象として含まれてしまうこと〕の排除を決して意味せず〔それは不可能なので〕、ただこれを高次におしあげる〔棚上げにする〕ことなのだ」。それゆえ「コギト」の<明証性> —— コギト＝自己意識・反省構造、すなわち自身にとって最も確実な対象である自分「自我」を思惟する思惟である故、明証性「自我＝自我」(同一律＝真理性)を含むと

考えられ、デカルト真理論の起点・根拠と見做されてきた —— も、実際、普通の知覚同様「事実上抗しがたい〔としても〕と同時にいつでも撤回可能」であり、「懐疑の対象となり得る」。「確実さ」は（知覚の現象学においては）「保留つき〔＝未来において撤回される可能性を排除しない〕」であることを本質とし、逆に（絶対的真理という規定が本質的に考えられない以上）絶対的な誤謬も排除される（同様に撤回可能である。故に、「独断論」も「懐疑論」も、現象学的には成立しない）。

コギトが対象としているのは（自己同一的な、差異を含まない「私」ではなく）「時間」において「超越的事象〔未来〕への志向〔すなわち時間の内における知覚（「私」）の志向性＝不断に超越する（差異を含む）動性〕とそれを志向している私自身の視像〔私を思惟する私〕、結ばれたものについての意識〔私によって思惟される（対象としての非同一性＝時間的差異を含む）私〕と結ぶものについての意識〔私を思惟する私〕」の＜循環関係＞である。

コギトはこのようにして、「私による私の思惟の思惟」として（自体的に、知覚としては）不拔のものでありながら、超越的对象（時間に向けて開かれた差異）に関わっている。

「われわれはいまや、いよいよ明証性の問題ととりくみ、真理の経験を記述しようとしているわけだ。さまざまな知覚があるのと同様に、さまざまな真理がある。それというのも、どんな定言〔言葉上は確定された真理〕があるにせよ、その理由をわれわれが己れのまえにいつかは全面的に〔無時間的に〕展開することができるからではなくて —— 生の運動しがなく、時間の全面所有ではなくて時間への手がかりしかわれわれには手に入らぬのだから —— むしろ、時間に本質的なこととして、己れ〔従前の理由説明〕を棄ててゆくにしがって己れ自身を再把握し〔新たな理由説明の獲得〕、はっきり見てとれる物にまで、直接的に自明なものにまで己れ〔理由説明〕を縮約すること〔真理解明＝改訂の終わりのなきプロセス〕が見られるからである。どんな意識も、或る程度までは知覚意識〔一次的表現の場〕である。そのつど私の理由、私の思想と呼んでいるもののなかには、もしもそこにふくまれた諸前提をすっかり展開することができるならば、いままでに顕在化されていなかった諸経験が、過去および現在のもたらした大量の寄託物が、単に私の思惟の発生に関するだけでなくその意味までも規定しているはずの＜沈殿した歴史＞全体〔即ち二次的三次的表現としての言語の体系的展開〕が、いつも見いだされることであろう」（PP 452-453/282）。

理性的客観的世界の本質とされてきた普遍的真理の永遠性・無時間性が、生の時間の開かれた運動の上で規定し直される。その上でまた、不断の現在、一次的表現の世界を生きる知覚主体としての私が、私の思惟内容として獲得され過去を形成している「二次的三次的表現」を通じて、「いままでに顕在化されていなかった諸経験」「過去および現在のもたらした大量の寄託物」、すなわち「沈殿した歴史全体」によって規定されていることが

解明されなければならない。

「思惟を思惟する唯一の仕方は、まず何よりも、或るものを思惟することであり、したがって、自分自身を対象とはしないことが、この思惟にとって本質的なことである。思惟を思惟することは、われわれがまず<物>について学んでおいた態度を思惟に対して適用することであって、これは思惟の思惟自身にとっての不透明性を排除することではけっしてなく、ただこれを高次なものにおし上げることなのだ。意識の運動におけるあらゆる停止、対象のあらゆる固定化、<或る物>またはひとつの観念のあらゆる出現は、少くともそうしているあいだは自分自身を問題にすることを中止しているような主体を想定している」(PP 453-454/284)。

「経験以前の判断の超越論的前提構造の解明」などされてきた「思惟を思惟する」こと、普遍的な論理性の解明すなわち論理学をメルロ＝ポンティは、「知覚の現象学」の立場から、生の時間ときり離すことなく思惟の思惟自身の解明として規定し直してみせる。先に解明しておいた通り「或るものを思惟する思惟」はそれが「自分の思惟である」ことを知っている一体の行為主体であったが、今、思惟を思惟する思惟は、一体である以上、「自分自身を対象とする」ことは本質的に不可能であり、思惟を思惟として思惟する思惟は、思惟を「或るものとして思惟する」以外ないと規定し直される。従って「思惟を思惟する思惟」にとって「思惟自身にとっての不透明性が排除されることは決してなく」、ただ「自分自身を問題にすること」を棚上げにする思惟としてあるだけである。

「明証性自体が懐疑の対象となり得るというのも偶然ではなく、それというのも、確実さとは、私が顕在化させることをあきらめたわけではないけれども明証的な<真理>にまで凝集させることはできない思惟の伝統のひき受けである以上、確実さすなわち懐疑だからである。或る明証性が事実上抗しがたいと同時にいつでも撤回可能なもの、おなじ理由にもとづくのであって、これはただ一つのことを表現する二つの異なった方法でしかない。すなわち、それが抗しがたいのは、経験の或る獲得物、思惟の或る領野を、私が自明なものとしてひき受けたからであり、そしてまさにその理由によってこそ、それは或る<思惟する自然物> —— それは私自身の享受し体現しつづけているものだが、しかし依然として偶然的で自己自身に委ねられたものたることをやめない —— にとっての明証性として、私にあらわれるのである。或る知覚物、或る幾何学的関係、或る観念の永続的確立が得られるのは、ただ、私がその顕在化をどこまでも追及してゆくことをやめて、そのもののなかに休止してしまった場合だけである」(PP 454/284-285)。

デカルト的な客観的世界観においても真理の基準とされた明晰判明性は、生の事実において無限に開かれたプロセスとしてあるメルロ＝ポンティ的な真理観においても真理の基

準である。しかしそれこそが、生において経験される「真理」の本質が、何ら普遍的＝無時間的、客観世界的なものなどではなく、「私が顕在化させることをあきらめたわけではないけれども明証的な＜真理＞にまで凝集させることはできない思惟の伝統のひき受け」として、「事実上抗しがたいと同時にいつでも撤回可能」なものとして「私が引き受けたもの」「獲得物」であるのに他ならないことを明かしている。

「私の思惟、私の明証性は、他のさまざまな事実のなかの一事実といったものではなく、他のあらゆる可能な事実を包みこみ条件づける価値＝事実 (fait-valeur) なのだ。私の世界がそうあるのとおなじ意味で可能な他の世界というものは存在しない。〔存在したとしたら〕それも、私の世界を限界づけ、その世界の限界のところに姿をあらわし、したがってそれと〔私の世界は〕一つの世界をつくることとなるだろうからである」(PP 456/287)。

ライプニッツが論証するような、この世界の实在の事実は他の可能世界の不在の事実によって至上のものとされる、といった論理的関係ではなく、「私の思惟」すなわち始源の「知覚」の事実性、「私の明証性」は、逆にそこから「他のあらゆる可能な事実を包みこみ条件づける価値＝事実 (fait-valeur)」として存在する。そもそも始源の知覚における「私の世界」の存在は、論理的可能性などが思いつかれる以前の —— 他の世界があれば、私の「世界の限界の処に姿を現わさないではおかない」 —— その意味で比較を絶した「永遠の独我論的世界」である。

「結局のところ、われわれの企図したところは、コギトに時間の厚みをあたえることなのだ。無際限の懐疑というものはないということ、＜我れ惟う＞ということは、私がさまざまな暫定的思惟のなかに身を投ずること、私は事実をもって時間の非連続性をのり越えることを、意味する」 (PP 456-457/288)。

「したがって、われわれの状況はつぎのとおりだ —— われわれが思惟していることを知るためには、まずなによりも、われわれが実際に思惟しているのでなければならない〔思惟する私とは思惟する行為の自己認識である〕。しかも、それにもかかわらず、こうした事実への束縛によって、すべての懐疑がとり除かれたわけではなく、私の思惟は、依然として発問する〔自分自身に対しても疑う〕私の能力を閉塞させはしない。私の歴史のなかでの出来事とみなされた或る言葉や或る思惟がわたしにとってひとつの意味をもってくるのは、ただ私とその意味を内側から捉えなおす場合だけである。私が自分の思惟していることを知るのは、私の抱いているしかじかの特定の思惟をつうじてであり、これらの思惟を自分が抱いていることを私が知るのは、私がそれらを受容しているから、つまり、自分が思惟していると一般的に私が知っているからである。超越的事象〔文化的言語的世界〕への志向とそれを志向している私自身の視像、結びつけられたものについての意識と

結びつけるものについての意識は、循環関係にあるのだ。問題は、どのようにして私は己れの思惟を一般に理解可能なものに構成することができるのか〔他者によって私が理解され得るに至るのか〕を理解することであって、もしそうなり得なかったならば、私の思惟は何人によっても思惟されないことになり、気づかれぬままにすぎてゆき、したがってもはや思惟ではなくなってしまうであろう。尤も、己れの特定の諸思惟については、私はそのいずれのものも構成者にもけつてなり得ないのであって、それというのも、私はそれらが生まれてくるのをくまなき明るさのもとに見ることはできず、かえってそれらを通じてのみ己れを認識するものだからである。どのようにして主観性は同時に依存的でもあれば不拔でもあり得るのかを理解すること、それが問題である」（PP 458-459/291）。

私が思惟していることを知るのは、「しかじかの特定の思惟を通じてであり」、特定の思惟は「私の中で出来事と見做された或る言葉や或る思惟」を起源として私の思惟の内で意味をもっている。そもそも「言葉」が私の生の中で「出来事」と見做されるのは、それが「文化的世界」で誰かによって発明され「受容」されたものだからである。受容されただけであれば、それはまだ「私の思惟」ではないのだが、私がそれを受容したこと、思惟しているのは私であること、「つまり、自分が思惟していると一般的に私が知っている」ことによって、それは「私の思惟」なのである。

こうして思惟する私は「文化的言語的世界」と結びついていて、「結びつけられたもの」についての意識〔文化的世界の言葉〕と結びつけるもの〔それを思惟する私〕についての意識は、循環関係にある。注意すべきは、私が思惟する「言葉」は——これまで知覚論において、物が対象であった時のように——私が私の知覚の中で作りだしたのではなく、文化的世界のなかで既に作られていたものであり、それを「受容」することで私の思惟としている私は、謂わば借り物のうでで生きている「依存的」私である——言葉による思惟と私とがきりはなせないものならば、私自身が借りものであること、すなわち「主観性」と呼ぶよりないものとなっている——。かつ、私は「文化的世界」からの「言葉」を受容し思惟できているが、まだ「文化的世界」の側で「私」を「一般に理解されるもの」にはできていない。

5-1-10 「語る私」と知覚主体としての「沈黙の私」の非同一性の問題：「ひとが語る」

語られたコギトを問題にするここから、これまでの知覚する私・思惟する私のコギトは「黙せるコギト」と規定し直されることになる。前項の、私の思惟は借り物の言葉の受容の上に成り立っている、とされた分析に注意する必要がある。それが「語られたコギト」（受身形）である。

デカルトは、コギトの真理性を考えるに際し言語を媒介として考えていることに気づいていない。「デカルトは、ましてやその読者〔われわれ〕は、すでに言葉の語られている世界で省察を始めている」。コギトの真の定式は「ひとが思惟する、ゆえにひとが存在す

る」である。なぜなら言語は相互主観性の世界で成立し、コギトの主語は、〈語られたコギト〉でしかない限りでは、〈我れ〉ではなく〈ひと〉である。

語られているときには言語は気付かれないでいるという言語そのものの特性から、この事実は気付かれずにきた。メルロ＝ポンティは、ここから「語るコギト」の主語としての〈ひと〉と、知覚主体としての「私」＝「黙せるコギト」の関係を問う。「言語はたしかに言語の意識〔言語を用いている私という意識〕を、意識の沈黙〔自身は喋っていない私〕を前提としており、これが語る世界を包み込み、ここからまずはじめに言語が形状と意味とを受け取るわけである。意識が決してしかじかの経験的な言語に従属していないのも、様々な言語が翻訳されたり学習されたりできるのも、また最後に、言語が社会学者の言う意味での外からの寄託物でないのも、この故である」。

黙せるコギト、すなわち〔語る〕自己への〔黙せる〕自己の現前は、しかしまだ「不拔のものだとはいえ、己自身及び世界に対して、両義的な手がかりしかもち得ず」、これが真のコギトになるのは、諸々の文化的既得物の全厚みをかいくぐって、己を言語的表現にまでもたらし得たときだけである。先在するものとして経験される相互主観的言語的世界における〈ひと〉として語る「語られたコギト」と「沈黙のコギト」の関係が問われねばならない。

「たしかに、私は思惟するがゆえに、私は存在する。だが、そこで問題となるのは言葉のうえでのコギトであって、それというのも、私は言語の媒体を通じてのみ、私の思惟と私の存在とを把握したからである。したがって、このコギトの真の法式は、「ひと〔＝自分ではまだないもの・言葉〕が思惟する、ゆえにひとが存在する」(On pense, on est)ということになろう。ところが、言語のおどろくべき点は、それがそれ自身を忘れさせるところにあるので、たとえば、私が紙のうえに書かれた線〔文字〕を眼で追っている場合、いったんその線の意味するところに心を奪われると、そのときからはもう私は線を見なくなる。紙、紙のうえの文字、私の眼、私の身体は、そこでは、或る目にみえない操作をするのに必要な、最小限度の舞台装置としてあるにすぎない。表現されたもののまえて、表現〔表現するもの〕は消えてゆくのであって、それゆえ、媒介者としての表現の役割は、気づかれないままにやりすごすことができるし、またそれゆえ、デカルトもその〔言語の〕役割について、どこにも語っていないのである。デカルトは、ましてやその読者は、すでに言葉の語られ〔しまっ〕ている世界で省察をはじめているのだ。われわれは表現の彼方に、表現とは分離し得る、むしろ表現を己れの単なる衣裳、単なる偶然的な表示とするに至っているひとつの真理に、到達したという確信をもっているが、しかし、この確信をわれわれのなかに樹立したものは、まさに言語なのである」(PP 459/292)。

「言語」は、それが表現する「意味」の前で、みずからは「姿を消す」。メルロ＝ポンティがこう論じるのは、それが調度、「身体」が「行為」という「図」の前で「消える」

—— 「地」化する —— のと同じ構図である。

「子供がまだ話せないとき、あるいは大人の言葉をまだ話せないとき、彼のまわりで展開される言語上の仕草は、彼のうえに何の手がかりもあたえない。彼はわれわれのすぐ近くで、まるで劇場での場ちがいの観客といった風情である。なるほど彼も、われわれが笑い、身振りをしているのを見、その鼻にかかったメロディーを聞いているわけだが、しかし、これらの所作の尖端に、これらの言葉の背後に、何ものもみとめることができず、彼にとっては、何事もおこらないのだ。言語が子供に意味をもってくるのは、それが彼にたいして状況をつくり出す場合だけである」 (PP 459/292-293)。

デカルトがコギトの概念に意味を与えたときと同様、言語は、日常の言語活動においても「姿を消す」。かえって「言葉」を見ている子どもには、その「意味」、意味する「状況」が見えてこないのである。それは調度「立方体」を見ているとき、視覚的にはせいぜい「三面までの菱形しか見えていない」のに「立方体」を見ている、と思っているのと同じである。

「実際、語も、語の意味も、意識によって構成されはしない」 (PP 461/295)。

「<あられ>という語は、それが私に知られたときも、私が同定のための或る綜合作用によって再認する対象などではなくて、私の発声装置の或る種の行使、世界内存在としての私の身体の或る種の転調のことだ。そして、語のもつ一般性も、概念の一般性ではなくて、行動（とくにここでは音素）をつくり出す能力としての私の身体が<了解する>或る種の挙動の一般性なのだ。私が或る日<あられ>という語を<つかまえた>のは、あたかも或る所作を〔道具を介して〕模倣するような具合にだった。つまり、この語を分解して、その各部分にそれぞれ調音・発声の一運動を照応させる、といった具合にではなくて、この音を音響世界のただひとつの転調として聞きとる、といった具合にであって、なぜなら、この音響実体は、私の知覚可能性と私の運動可能性と —— これらは私の一体化した、開いた実存のもつ諸要素だ —— のあいだに存在している包括的な照応関係にもとづいて<発音さるべき或るもの>として呈示されていたからである。語はけっして検査も分析も認識も構成もされはせず、或る語の能力によって、つまりは、私の身体とその知覚的・実践的領野との最初の経験とともに私にあたえられている或る運動能力によって、つかまえられ、ひきうけられたのである。語の意味の方はといえば、私はこれを学ぶのに、あたかも道具の使用法を学ぶような具合に、つまり、これが或る状況のコンテキストのなかで用いられているのを見習うといった仕方をする。語の意味というものは、対象のもつ若干の物的諸特性によってつくられてはいず、それはなによりも、その対象が或る人間的経験のなかでとる局面、たとえば、〔<あられ>という語の意味なら〕、空からすっきりでき

あがって降ってきたこの固く、もろく、水に溶けやすい粒々のまえでの私のおどろきのことなのだ。それは人間的なもの〔状況＝意味〕と非人間的なもの〔語音〕とのひとつの出会いであり、いわば世界の或る行動、そのスタイルの屈折であって、またその意味の一般性も、語音のそれとまったくおなじく、概念の一般性ではなくて、典型としての世界の一般性である。してみると、言語はたしかに言語の意識を、意識の沈黙〔身体〕を前提としており、これが語る世界を包みこみ、ここからまずはじめに語が形状と意味とを受けとるわけである」（PP 461462/295-296）。

先に解明されていたように、メルロ＝ポンティは、道具と身体の関係になぞらえて、言葉とコギトの関係を説明する。道具の使用が、その道具を使う身体の所作として学ばれ、或いは伝達され、理解されるように、「あられ」という言葉は、その状況に遭遇した私の「知覚可能性と運動可能性」である身体に「発声さるべき或るもの」として、今まで語られたことのなかった「過去」のストックの中から不意に「顕示され」され、私の「発声装置」に「転調」を起こす。その言葉が発せられた状況は、「空からあられが降ってきた」という「状況のコンテクスト」として体験され、私の生の流れにひとつの「スタイル」を刻み、「言葉」の意味として習得される。道具の習得の時と同様に、言語使用においても「意識」としての「身体」「知覚」の存在が前提されることになる。

初めて「私」が語を使う、理想的な状況としてそれは語られているのだろうが、他方問題は、そうした「一次的」といっていい言語の使用においても、「あられ」という語は自分が語り出したものではない、というジレンマは残る。加えて「行為をしているのは自分であると知っている」という本来のコギトの分析は、「語っているのは自分である」という屈折感を生まざるを得ない。「自分」は、「語っている主体」と別に感じられざるを得ない。「他者」理解の問題の手前に、「自我」としての「私」の問題が浮かびあがっているのである。言語の「二次的三次的な使用」「借り物」でしかない言語を語ってしまう問題も、ここから派生していよう。実は、言語の「一次的な使用」「私が語る」ということこそ、「起源の神話」が生んだ、因果論的な見果てぬ夢ということをもメルロ＝ポンティは考えていたのではないか。

「語られたコギト、言表と本質的真理とに転換されたコギトの彼方に、たしかに黙せるコギト、私による私の体験というものがある。けれども、このような主観性は、不拔のものだとはいえ、己れ自身および世界にたいして、両義的な手かがりしかもち得ない。それは世界〔精神的な世界〕を構成せず、みずからつくり出したものではない領野として、己れのまわりで世界を推察するだけだ。それは、語を構成せず、まるで他人事のように語るだけだ。それは語の意味を構成せず、それにとっては語の意味は、それと世界ならびに世界のなかに住みついた他の人びととの交渉のなかで湧出する〔出来事として受け継がれる〕だけだ。語の意味は、いくつもの行動の交錯のなかに見いだされ、たとえいったん獲得さ

れても、所作の意味とおなじように正確ではあってもほとんど規定し得ないものである」(PP 462/296-297)。

自分が作り出したのではない言葉を使って語るコギトには、よそよそしさが免れないのは事実だろう。加えてメルロ＝ポンティ知覚の現象学の場合、「私」は言葉による思惟・行為から「知覚」を出て独立に在るとはみなされないの、借り物の言葉を紡いでいる「私」(語るコギト)と、「語っているのは私である」と知っている「私」は更に分けられなければならない。謂わば「心にもないことをただ喋っている自分」を眺めている「私」とが二重に分けられざるを得ず、そう感じながら眺めている「自我」としての「私」の方はもう「語る」主体であるわけにはいかないのである(自己を二重化して同一なものとするデカルトのコギト的な自己意識構造ともそれゆえ異なる)。

それゆえ、「語っている主体」に対して、そう感じている「私」が「沈黙のコギト」ということになる。「私」が「語り」始めたとき、それまでの身体的な知覚の主体であった「私」は「語らないコギト」「沈黙のコギト」となり、他方「語る私」は「語るひと」とならざるを得ない。確かに「沈黙のコギト」「自我」としての「私」は、「言葉」が使用される「文化的世界」においては、その「世界を構成せず」「語を構成せず」、語の二次的三次的意味の使用を本質とする「文化的世界」での「語の意味」を構成しない。とはいえしかし、それは「沈黙のコギト」と改名される以前の「知覚の主体」である「私」としては、「世界ならびに世界のなかに住みついた他の人びととの交渉のなかで湧出する」「語の〔一次的〕意味」を「獲得」し、「いくつもの行動の交錯のなかに見いだされ」「獲得される」その意味については、「所作の意味と同じように正確」にそれを自身のもののできるのであったのに他ならない。ただそれは「文化的言語世界」の本質である完結した表現ではなく、知覚において「物」に対するときと同じように、未来に向けて無限に「開かれている」ために、「正確ではあってもほとんど規定しえないもの」ではあったが——メルロ＝ポンティは周到に、すべての言葉の意味が「確定される」ということはない、と言っていた——。

「沈黙せる意識は、<思惟さるべき>混沌とした〔言語化以前の対象〕世界をまえにしての<我れ惟う>一般〔語るコギト以前のコギト〕としてのみ己れを把握する。あらゆる特殊の把握のためには、それどころか、哲学によるこの一般的投企〔世界把握〕の〔言語による〕再獲得のためにさえも、主体は己れがその秘密を握っていない諸能力を展開することを、とりわけみずから語る主体となることを、要求されているのだ。黙せるコギトがコギトとなるのは、それが自分自身を表現したときだけなのである」(PP 463/297)。

世界は特殊個別の物の集まりとして知覚の前に展開する。更なる問題として、それを「思惟する」「哲学する」には、「言語」という「一般的なもの」、いわば「道具」の網をか

なければならない。然るに言語化されることによって特殊個別的なものは、完全にまではいかないにしても、普遍、「一般的なもの」に変じてしまわざるをえない —— 私（としての身体）が「道具」（「言葉」であればその一次的使用）を介して世界（他者）の所作と同調すると言われていた時は、まだ特殊個別の世界から分離しておらず、生きる私と同じように運動である世界の、その流れの上で、その「転調」と分析されていた、にもかかわらずである —— 。普遍性を本質とする「言語的世界」「文化的世界」に転移する（「図」化する）ことで、これまでの特殊個別的な知覚的世界が「地」化されてしまうことはやむを得ないことである。というより、それが「文化的世界」を可能にする「地」として両義的であることのほうが重要であろう。¹⁹⁹

5-1-11 「沈黙のコギト」としての「私」：無限に開かれた経験の領野・時間性

「黙せるコギト」、<始元的な我れ>が、「図」としての「語るコギト」の裏面すなわち「地」としての「世界」であり、始元的全体的な世界投企（＝知覚＝地）である。寧ろこの根源的な世界投企によって初めて、個々の対象についての定立的意識（「図」）も可能になるような、「主観」（主体：後述）の裏面（「地」）である。²⁰⁰

¹⁹⁹ メルロ＝ポンティは「語らないコギト」という概念（コギト＝「我れ想う」：思惟主体＝言語主体）を使用することで、「無意識」と呼ばれてきたものを、コギト（意識：我れ惟う＝我れ語る）と両義的に（図と地の関係＝いずれが端緒とは言えない循環構造として）語ることを企図の一つとしたものとも考えられる。

²⁰⁰ （後年『見えるものと見えないもの』に収録された遺稿のノートでのメルロ＝ポンティの回顧）「デカルトのコギト（反省）は …自己と自己との前反省的な接触または黙せるコギトを前提としている —— 『知覚の現象学』のなかで私はこのように論じておいた。

これは正しいだろうか？ 黙せるコギトと私が名づけたものは、あり得ないものである。<思惟する>という思想（概念）を得るためには、<還元>を行うためには、内在や<…についての意識（知覚の超越性）>にまで立ち戻るためには、やはり言葉を持つことが必要である。言葉を組み合わせることによってこそ……私は超越論的態度を作るのであり、構成的意識を構成するのである……

にもかかわらず、沈黙の世界というものもあって、少なくとも、知覚世界は、非言語的意味作用の存在する次元なのだ〔「知覚」＝「身体」の方向付け、等〕。そう、非言語的意味作用だ、でも、だからといってそれは積極的な作用ではない。明らかにメルロ＝ポンティは、「もの言わぬ身体」という誤解を禁圧する方向で思考している。「非言語的意味作用の次元」は「積極的なものではない」のである。

「…『知覚の現象学』で行ったように、このコギトを開示してみても、解決にはならなかったのだ（コギトに関する私の章は、言葉に関する章と結び付けられていない〔言語の探求が更に必要である〕）。むしろ逆に、沈黙のコギトという想定は、あらたに一つの問題を呼び起こしたのだ。黙せるコギトはいかにして、いかにして言語が不可能でないかを了解させるはずだが〔裏から根拠づけることにおいて〕、でも、いかにして言語が可能であるかを了解させることはできない〔言語の展開の具体相が相互主観的世界の出来事として解明されなければならない〕。つまり —— 知覚的意味から言語的意味への、行動から主題化〔思惟、文化的世界〕への移行の問題が残るのである……」。『知覚の現象学』が基礎論でしかないこ

社会的既成性（偶然性）を持つ有限なラング（発話主体は<ひと>）を無限に利用することができる（＝時間性を本質とする）パロールの発話主体「私」の、いわば裏面としての、創造性（時間性）の主体としての<沈黙のコギト>との関係が問題である。

「だが、われわれはなにも、<始元的な我れ>が己れを知らないでいると主張しようと思っっているわけではない。…たとえば、私の視覚は、それが単に消化や呼吸のような或る機能、つまり、ひとつの意味をもってあらわれている総体のなかから切りとられた或る過程の束といったものではなくて、それ自身まさにその総体そのもの、その意味そのもの、現在にたいする未来の、諸部分にたいする全体のあの遷移性そのものだという意味では、たしかに<見ているという思惟>である。〔生としての私＝知覚の〕 予料や志向によってしか視覚はなく、一方、どんな志向も、その志向対象がはじめからすっかりでき上がって私としての生の動きによる方向付けなくあたえられているのだったら、ほんとうには志向ではあり得まい。である以上はたしかに、あらゆる視覚は、究極のところその主観性の核心に、ひとつの全体的な世界投企または世界論理を想定していて、さまざまな経験的知覚は、それに特殊規定をあたえはするが、〔経験的知覚自体が〕それを産み出すことは到底できぬであろう。けれども、私の視覚は、それが〔客観的世界を構成するコギトのように〕みずからその対象とのつながりをつくり出し、或る絶対的な透過性のなかで、視覚世界への己れ自身の現前の作者として己れを覚知している、といったような意味での、いわば<見ているという思惟>とも異なる」（PP 463/298）。

見られる通り、「自我」としての「私」が「沈黙のコギト」でしかありえないという問題に対し、打開の方向としてメルロ＝ポンティが見当を付けているのは、知覚主体すなわち身体の主体である「ひと」が既に、単なる機械的な主体ではないという事実である。前項で説明されていたように、「見る」という「知覚」の主体、すなわち「身体」が、「見る」すなわち視覚野に或る「図」を結ぶ以前に既に、能動・受動未分の相で「世界」の動きに参画し、「世界」からの提示を受けながら、自ら自発的にそれに「特殊規定を与える」、すなわち固有の「環境」・「地」を創り出す、その「総体そのもの」「その意味そのもの」を生み出す志向（動き）なのであり —— 「現在にたいする未来の、諸部分にたいする全体のあの〔生の志向の〕遷移性そのもの」（＝「地」）としての —— 「見る」であることをメルロ＝ポンティも認めている。単なる機械的な志向などとは全く違う、最初から生の志向の意味を担った世界の能動的な切り取り、「環境」を「地：として持つ、「見る」なのである。

とが確認されている。それを踏まえた具体的な相互主観的世界の現象学が必要である。「現象学が合流する精神分析学」の検討を通じてコギトの言語世界における生成を論じた『ソルボンヌ講義』はその一環とすることができる。

がしかし、（「地」として「知覚身体」的にとどまる）それは、デカルト的コギトが考えるような「みずからその対象とのつながりをつくり出し、或る絶対的な透過性のなかで、視覚世界への己れ自身の現前の作者として己れを覚知している、といったような意味での、〈見ているという思惟〉」すなわち「語られたコギト」ではない、とメルロ＝ポンティは言う。

「〔しかし〕あらゆる客観化の反省に先立って、私の知覚それ自体を考察すれば、私はどんなときにも、自分の感覚のなかに閉じこめられてしまっているとは思っていない。私の友人ポールと私とは風景のなかの或る細部を、指で示し合っている。そのとき、私に鐘楼を示しているポールの指は〔客観的世界観での説明のように〕私に＝とっての＝鐘楼〔私の対象としての鐘楼〕へと向けられたものとして私が思惟している、私にとっての＝指〔私の対象としての指〕ではない。むしろ、そのポールの指こそが私に、ポールの見ている鐘楼をみずから示しているのだ。立場を入れ替えてもおなじであって、こんどは私が自分の見ている鐘楼のしかじかの点を指示する所作をした場合、私は〔客観的世界観の説明の一つである〕或る予定調和のおかげで、私の内的視像と単に類似しているだけの内的視像を、ポールのなかに産み出したといったふうには私には思えない。むしろ逆に、私の所作がポールの世界に侵入し、彼のまなざしを導いたように私には思われる。この場合のポールとは、私にとって、標識の介在によって間接的に私の私的感覚の流れと関係づけられた或る私的感覚の流れといったものではなくて、私とおなじ世界、私とおなじ歴史を生き、この世界、この歴史をつうじて私と交流している或る人〔「ひと」〕のことだ」（PP 464/299）。

「これ〔二人はそれぞれ存在する同じ対象を見ており、それが「同じ」に見えるのは、その対象が見られることに関係なく存在する理念的的存在者だからであるとする客観的世界観の説明〕に反して、ポールと私とは〈一緒になって〉風景を見ているのであり、われわれはともに風景のまえに現前しており、風景は、われわれ二人〔身体的に合体した一人＝「ひと」〕にとっておなじ〔一つの〕風景なのである。それも単に知的な意味作用としてだけではなくて、世界様式の或るアクセントとして、その個性性（*eccéité*）にいたるまでもおなじなのである。世界の統一性というものは、時間的にも空間的にも距たりが生ずるにつれて減退し、風化してゆくものだが、理念的統一性の方は、（原理上）、そのような距たりを閲しても、なんらの消耗もおこさない。まさしく、風景が私と触れ合い、私の心を動かせばこそ、風景が私のもっとも独自の存在にまで達していればこそ、風景がまさに私自身の風景視像であればこそ、私は風景それ自体を所有し、しかも、それを私にとってと同じようにポールにとっての風景としても所有するのである。普遍性と世界とは、個別性と主観〔身体知覚〕の深部に見いだされるものだ。このことは、世界を対＝象〔対立像〕として考えているかぎり、永久に理解できないであろう。世界とはわれわれの経験の領野であり、われわれと世界についての或る視方以外の何ものでもないとしたとき、はじめて理解できるようになるのであって、そうなればもう、われわれの精神＝肉体的存在の

もっともひそやかな顛えでさえもすでに世界を告知するものであり、質とは物の粗描であり、物とは世界の粗描だということになるのである」(PP 464-465/300)。

「東京で語られている二次方程式がパリで語られているそれと同一だ」(PP 464/299f.)
ということができるとする —— 「理念性が世界の相互主観的価値を保障する」 ——
客観的世界観に対し、ここでメルロ＝ポンティが解明してみせているのは、その客観的世界観を構築する「語るコギト」に先行する、「沈黙のコギト」としての知覚主体である「われわれ」が、「私」以前の身体的協働によって、一体化し、一つの対象を見ることができ
る —— 二人が一つの主体として一つの対象を見るのだから、二人が見ているものは「同じ」である —— 経験、その経験が客観的世界における「理念的統一性」という構想の元(「地」)になっている、ということである。

とはいえしかし、「語るコギト」に対し「沈黙のコギト」の先行性を —— それが初次的限定的であるとは言え、世界と一体になっていけば「思惟する身体」であることを —— 掘り下げて説明したとしても、それはこれまで論じてきた知覚論への逆戻りに過ぎない。後年の回想にあるように、解明しなければならぬのは、むしろその「沈黙のコギト」としての「知覚としての私」が、そのままのように「語られる私」として言語を通じて、言語世界において形成し直されていくのか —— 或いは「図・地」関係にある「語るコギト」と「沈黙のコギト」の関係は、「知覚の現象学」レベル以上の段階では、もう「沈黙のコギト」を想定すること自体、その掘り下げが「ひと」としての身体的合一でしかないことは分かっているのだから、最早その「合一」を追い求めることこそ因果論的ロマンティズムでしかないとして、転じて「二次的三次的な言語」の使用のプロセスのうちに、独我論的展開それ自体の厚み・肉づけを見出していくのか —— いずれにしても、そのプロセス先に進めてみる、ということであろう。

先回りしていえば、『知覚の現象学』末尾で、「発生的現象学は精神分析学へと展開しなければならない」言うメルロ＝ポンティに従って、『ソルボンヌ講義』でのフロイト批判こそ、「語るコギト」の形成論を追う、『知覚の現象学』の継承的展開ということができる。

「私の自己経験および私の相互主観的経験のさまざまな照合のなかから姿をあらわしてくるこの存在の粗描 —— 尤も、私は己れの心的現象が物にまで凝固化し、その流れのなかで或る恒常的な様式を保持するというだけのことから、この存在の粗描が無限定の地平をつうじて〔客観的世界観の想定によって〕完成できるものだと思こんでいるのだが —— つまり、世界のこの開かれた統一性にたいしては、主観性の開かれた、無限定の統一性が照応しているのでなければならない。世界の統一性とおなじく、〈我れ〉の統一性もまた、私が知覚作用をおこなうたびごとに、私が或る明証性を獲得するたびごとに、体験されるというよりはむしろ要請される〔不断に更新される〕のである。そのうえで、偏

在的な「開かれた無限定な統一としての」〈我れ〉とは、それら「明証性＝真理」の輝かしい図が切り出されてくるための地であって、或る現前する思惟「語るコギト」をつうじてこそ、私は己れの思惟の統一性をつくるのである。私の個々の特定の思惟の手前のところで、黙せるコギトおよび根源的な世界投企を構成するための、いったい何がのこっているのだろうか。また、あらゆる特定行為の外部でみずからに垣間見られ得るかぎりでの私とは、結局のところ、何であろうか。私はひとつの領野であり、ひとつの経験である」(PP 465/300-301) ²⁰¹。

「知覚」主体としての「沈黙のコギト」が、「語る主体」として「私」が図化されるための「地」として解明されている。「語る主体」として「図」化された「私」によって初めて「地」として知られることになる「知覚」主体としての「私」「知覚として思惟する私」が「沈黙のコギト」であり、その先行性は「図」が明るみに出てはじめて知られる「地」としての先行性にとどまるが、発生論的には「私」としての「知覚」の最初から在り、数々の「明証性」を「図」化するための「地」として連続的に存在する一つの「領野」、無限の「経験」である。

「私のはじめての知覚は、それをとりまいていた地平とともに、つねにかかわらず現前している出来事であり、忘れ去られることのない伝統である。思惟する主観としての〔現在の〕私でさえも、やはりこの最初の知覚であり、それによって着手された同一の人生の継続なのだ」(PP 466/302)。

「それとまったくおなじように、私は一連の心的諸行為でもなければ、さればとてそれらを総合的統一のなかにかき集めてくる中枢的な〈我れ〉でもない。己れ自身と分離されることのないただひとつの経験、ただひとつの〈生の連関〉、己れの出生いらい自己を顕在化してゆき、その出生を各現在のなかで確認しているただひとつの時間性、なのである。コギトがあらわにするものは、まさにこうした到来、あるいはこうした超越論的出来事である」(PP 466/302)。

²⁰¹ 先に触れた遺稿のノート(『見えるものと見えないもの』所収)に記された「存在論」という語を理解するのに必須の個所とみることが出来る。メルロ＝ポンティが言う「開かれてある」とは無限の「経験」に開かれていることであり、「形而上学的」に超越するのではない。メルロ＝ポンティは初めから「物」の「形而上学的」真理に、「経験」超越的に達することなど目指していない。むしろそれを批判して、そのような真理は「ゲシュタルト」として意識に最初から含まれており、それがしかしその「地」が「経験」に無限に開かれていることで、随時撤回可能、書き換え可能としていたのである。所謂「後期」ノートに頻出する「存在」「存在論」の意味を考えると——ハイデガーの言語の形而上学に結びつけるのではなく——「経験」の無限の深まりの方向に、決してそれを出ないものとして考えていくことが重要であろう。

5-2 II 時間性

5-2-1 永遠の現在である意識において「時間」としてあるもの

「沈黙のコギト」すなわち「自我」としての本来の「私」の問題は、最早「経験」の内、すなわち言葉が語れる文化的世界でのその肉づけ —— 「地」の不断の書き直し —— に委ねる以外ない、とでも言うようにメルロ＝ポンティは、これまで『知覚の現象学』の冒頭から積み上げ続けてきた議論を時間意識の問題に移す。というのも、時間は「語っているのは私だと感じている」ときの「自我」である「私」にも、等しく流れるからである。時間の問題地平に於いて、「私」と「ひと」の区別は霧消する。

知覚の現象学の立場からは、時間性も空間性と同様、知覚における問題として規定され直さなければならない。「時間とは、私が記録するだけに甘んじなければならぬような実在的過程や、事実的継起なのではない。時間とは、物に対する私の関係〔知覚のパースペクティブ〕から生れるのだ」（PP 471/308）。

ここでの議論が困難なのは、論じられる「時間」が、物理的なそれではなく —— 物理的な時間性については「知覚」の更新性（継起性）として既に解明済み —— 「意識される時間」＝「時間の意識」、すなわち「現在・過去・未来を意識すること」としての「時間（意識）」（＝コギト）だからである。その意味で、「現在」が意識に対しては「永遠の現在」として知覚され、「過去」・「未来」が行動の前提として（可能性の次元・地としてその都度投射され）諸関係の中で意識される（このとき意識も覚醒状態としての知覚の全体ではなく、知覚の中の自覚的意識・主体的意識としてそれまでの語とは区別されねばならず（訳書は「主観」の訳語を与えている）自覚的意識による自己の状態（知覚）の自己意識化＝反省（本来のコギト）が改めて問題になる —— メルロ＝ポンティは、従来誤った語用を批判して、改めて本来の正しい場面でその語を使用し直す。次節「自由」で明らかになる通り、相互主観的言語的世界での対他関係とは、ここでは一旦切り離して、時間意識の自己意識的構造＝自己意識構造の時間的本質をいうために「反省」＝「自己意識」の語、並びに「コギト」の語を、再規定的に用いる）。

「過去や未来は世界のうちに溢れており、それらは現在そこに存在しているのであって、存在そのものが時間的であるために不足している〔現象学的分析が解明する時間の実相規定に必要な〕のは、〈よそ〉とか〈かつて〉とか、〈明日〉といった〔知覚には存在しない〕非存在〔の概念〕なのである。客観的世界は、時間が存在するためにはあまりにも充実しすぎている。過去や未来はみずから存在から身を退いて主観性の側〔コギトからみた概念規定〕に移るわけだが、それは主観性のうちに何らか実存的な支えを求めようとしてではなく、逆に、それらの本性に合った非存在の可能性を求めんがためなのである」（PP 471/308）。

5-2-2 実在する時間は「意識」のなかにもない：「地」の展開としての過去・未来

知覚における「物」の実在を基本とするメルロ＝ポンティの世界観・実在感にあっては、本質的に「物」のうちには時間はない。生の目的として対象化される「物」は、私が図化し未来に向けて開かれることによって初めて「在る」のだからである。むしろ常識的な時間観で語られる概念規定の過剰——〈よそ〉とか〈かつて〉とか、〈明日〉といった、知覚には存在しない非存在の表現・言葉——の解明が問題になる。

時間は諸物のなかにも、〈意識の諸状態〉のなかにも無い²⁰²。時間を〈今の継起〉として現在にまで水平化している限り（時間の空間化＝数直線化）、客観的物質、主観的精神のどちらに時間を求めても不十分である。

「したがって、時間を物からわれわれのうちに移してみても、もしふたたび〈意識のなか〉で時間を今の継起として定義する謬ちをくり返すならば、われわれは何も得たことにはならない。にもかかわらず、心理学者たちは、過去の意識を想起によって未来の意識をこの想起のわれわれのまえへの投射によって〈説明〉しようと試みる際、まさしく右の謬ちをくり返しているのである」（PP 472/309）。

「今もしわれわれが生理的痕跡を〈心理的痕跡〉に置き換えたとしても、つまり、もしわれわれの知覚が無意識のうちに残存するとしてみても、困難は同じであろう。すなわち、保存される知覚はあくまで〔思い出される以上現在の〕一つの知覚であり、それは存続しつつ、つねに現存しているだけであって、われわれの背後に、過去という逃走と不在の次元を開いたりはしないし、生きられた過去の保存されている断片は、せいぜいのところ過去を考えるひとつの機会でしかありえず、そこで再認されているのは過去ではないのだ〔思い出される以上現在でしかない〕」（PP 473/310）。

メルロ＝ポンティの時間観の基本、「時間とは、物にたいする私の関係から生れる」に則れば、時間を「知覚」以外のどこか、物理的、意識的、心理学的に「存在するもの」として規定しようとする試みの総ては失敗する。時間は私が生の運動として、知覚として現われる（図化される）ことを可能にしている、知覚（現在）の「地」である。知覚・意識の運動が、「地」としての「時間をくり広げ、構成する」。

「過去や未来は、われわれが己れの知覚や記憶から抽象によってつくり上げる単なる概念でもなければ、単に〈心的事実〉の事実上の順序を示すための名称でもありえない。時間はわれわれによって時間の諸部分に先立って考えられているし、時間的諸関係が時間のなかでの出来事を可能にしているのである。したがって、それと関連させて考えれば、主観は志向的に過去や未来に現前しうるためには、それ自身時間のなかに位置づけられてい

202 ベルグソン批判

てはならないことになる。われわれとしてはもはや、時間は<意識の所与>だとは言わずに、もっと正確に、意識が時間をくり広げ、構成するのだと言おう。時間の観念性によって、意識は辛うじて現在に閉じこめられるのを免れているのである」(PP 474/311-312)。

私である「知覚」が現在として「図」化されている、その「地」として時間は先在する。「時間はわれわれによって時間の諸部分に先立って考えられているし、時間的諸関係が時間のなかでの出来事を可能にしているのである」。しかし「図」として「現在」である私は「地」である「時間をくり広げ、構成する」のでなければならない以上、因果論的図式で概念化されている「過去—現在—未来」としての時間の中には「位置づけられてはならない」。

5-2-3 無限に自己超出していく知覚としての時間

「〔語られた〕時間概念によって〔は、つまり言葉では〕とらえられず、常に言外に予想されており、われわれの知の対象ではなくわれわれの存在の次元であるところの、生誕の状態にある時間、出現しつつある時間」が解明の対象である。「時間というものは、それが完全には繰り広げられていない段階で、つまり過去と現在と未来とが同じ意味で存在しているのではない場合にしか〔過去も現在も未来も、既に反省的概念規定でしかないのだから〕、在りえないのだ。生成するのであって存在するのではないということ、〔確かに超越的運動性ではあるのだが〕決して完全には構成されていないということが、時間の本質をなしている」

「たしかに、私は前と後がなければ時間的位置を知覚しえないであろうし、三項の関係を見てとるためには、私はそのいずれとも一つになってはならないし、要するに時間には総合が必要である。しかし、この総合がつねにやり直されなければならぬということ、この総合がどこかで完成されると予想するのは時間の否定につながるということ、これもまた等しく確かなのである」(PP 475/313)。

5-2-4 <現前野>、過去と未来のネットワーク、作動的指向性

「時間とその諸次元〔過去、未来へむけての志向性〕とが、媒介物なしに究極的な明証性の内に生身で現れてくる原初的経験」としての<現前野>、およびそこに原初的な形、すなわち<作動的指向性>という形(「知覚」=「身体」の未来へ向けた志向性という状態で現れてくる「未来」(未来把持=未来を捉えようとする諸関係のうちでの構え)、「過去」(過去把持=過去を捉えようとする諸関係のうちでの構え)が示される。「時間とは、線ではなくて指向性のネットワークなのである」。

「私が遠い過去を思いおこすとき、私は時間をふたたび開いて、その時間が今日はもう

閉じられてしまった未来の地平や、今日はもう遠いものとなってしまった間近な過去の地平をまだもっていたあの瞬間に身を移しているのだ。したがって、あらゆるものが私を現前野へと送り返すが、それは、この現前野こそ、時間とその諸次元とが、介在する距離もなく究極的な明証性のうちに生身で現われてくる根源的な経験だからである。未来が現在へ、そしてさらに過去へと流れるように移ってゆくのをわれわれが見るのも、ここにおいてなのだ。これら三つの次元は、われわれに別々の働きによってあたえらえるのではない。たとえば、私が私の一日を思い浮かべるのではなく、私の一日がそのすべての重みでもって私にのしかかってくるのであり、その一日はまだそこにあつて、私は何らその細部を思いおこしているわけではないのだが、今にもそれをなしうだけの能力はもっているものであり、つまりは、その一日を「なお手中に保持している」のである。同様に、私は訪れようとしている夕暮れやその後のことを考えているわけではないのだが、やはりそれは、ちょうど私がその正面を見ている家の裏面のように、あるいは図の下の地のように＜そこにある＞のだ。われわれの未来は、単なる憶測や夢想でできているものではない。私が見るもの、私が知覚するものに先立っては、むろん目に見えるものは何ひとつありはしないのだが、しかし私の世界は、来たらんとしているもの（もっとも、われわれはつねに、そしておそらくは死にいたるまで、何か別のものが現われるのを見ることになるのではないかと覚悟してはいるのだが）の、少なくともスタイルをあらかじめ図取りする志向的線によって、前方に引き延ばされているのである」（PP 475-476/314-315）。

「現前野」とは、それ自体、目標へ向かふ生の運動である「知覚」の現前、すなわち「過去」「未来」、言い換えれば時間に取り囲まれた「現在知覚」のことである。

そこで私は「過去」を、「まだそこにあるように」所持するのだし、「未来」は、「何か別のものが現れるのを見ることになるのではないかと、常に、死に至るまで覚悟しながら」、「今見ている家の裏側のように」そこに在るのである。

「私を或る環境に繫留するそうした志向性を、フッサールは未来把持（Protention）および過去把持（Retention）と呼んでいる。これらの志向性は、中心的なく私＞〔超越論的統覚とされるような自我の中心〕からではなく、いわば私の知覚野そのもの〔身体〕から〔地として〕発するのであり、この知覚野がその過去把持の地平を背後に引きずり、その未来把持によって未来に喰い込んでいるのである。私は、私とその映像を貯え、それが次々に連って一本の線をなすといったような、今の系列を通過しているのではない。来るべき瞬間ごとに、前の瞬間が或る変容をこうむる。私はその瞬間をなお手中に保持しており、その瞬間はなおそこにあるのだが、やはりそれはすでに沈下し、現在の線からは下降していつている。それを保持するためには、私は時間の薄層を通して手を伸ばさねばならないのである。そこにあるのは、まさしくその瞬間であり、私は今しがたあつたがままの瞬間に復帰する能力をもっており、それから切り離されてはいないのだが、しかし、何も

変わっていないとしたら、それは過去ではないことになろうし、たとえそれが今しがたまで私の現在だったにしても、それは今は私の現在のうえに自己を投射し投影しはじめているのである。そして、第三の瞬間がやってくると、第二の瞬間が新たな変容をこうむり、それは、かつてあった過去把持から過去把持の過去把持になり、その瞬間と私とのあいだの時間層が厚みを増す」（PP 476-477/315）。

時間を生み出しているのは「知覚」の構造 —— 「未来把持」「過去把持」の志向性構造をもつ「知覚」の「現在」 —— である。「時間」を絶え間ない映像の明滅や、線として考えてはならない。「図」化した知覚の現在から「地」として「過去」「未来」が同時相即に伸び、「把捉」されるのである。

「われわれが A から B へ、次いで C へと移行する時、A は A' に、次いで A'' に自己を投射し、ないし射映する。しかし A' が A の、A'' が A' の過去把持ないし *Abschattung* [射映] として認知されるためには、そしてさらに、A の A' への変形がそれとして経験されるためにさえも、A と A' と A'' と、さらにおよそ可能な他のすべての *Abschattung* [射映] とを結びつける同定の総合が必要ではないのか」（PP 477/316）。

フッサール現象学・時間論から上述の通り「過去把持」「未来把持」の概念を襲用するメルロ＝ポンティは、「*Abschattung* [射映]」概念に依拠した客観世界観的な点時刻概念について批判する。もしその「射映」を「A から B、次いで C へと移行する」もののように点時刻的に想定するならば、「A、A'、A''」が同一のものであることを保証する「同定の総合が必要」になる。しかし、時間を「線のように」「点」の集合として想定する「客観的世界観」においてはそれを担いうる機能が論理的に欠けている。

「フッサールが過去把持という概念を導入し、私は直前までの過去をいまなお手中に保持しているという言い方をしているのも、ほかでもない、過去とは私が措定したり、あるいは、それと実在的に区別される射影 (*Abschattung*) から何か明確な作用によって組み立てたりするようなものではないということ、私はその新しくはあるがやはりすでに過去のものとなっている個性を伴ったがままの過去に達するのだということを、言いあらわさんがためなのである。私にまず A' や A'', A''' があたえられ、ちょうど記号から意味に遡るように、私がこれらの<射映>からその原本 A に遡るというわけではないのだ。私にあたえられているのは、A' を通して透視される A であり、次いで A'' を通してみられるこれら全体なのであって、それはちょうど私がそのうえを流れ過ぎる水を通して小石そのものを見るようなものなのである」（PP 477-478/316-317）。

メルロ＝ポンティが理解する「過去把持」は、「A' を通して透視される A であり、次い

でA”を通してみられるこれら全体なのであって、それはちょうど私がそのうえを流れ過ぎる水を通して小石そのものを見るようなもの」として「過去」を「現在」において直截見ることである —— フッサール時間論における「メロディー」（言葉）の分析をメルロ＝ポンティは下敷きに行っていると考えられる。「メロディー」（言葉）は、最後の音（音素）が鳴り響いたところで「メロディー」（言葉・意味）として「知覚」される。最後の音が鳴り響いた時点（現在）において「メロディー」（言葉）を構成するすべての音（音素）が、「地」としてではあれ存在していなければ、「知覚」は一々「過去」に遡るという非常識的な作業を理論上経なければならないことになる —— 。

「A’およびA”という *Abschattung* [射映] が私に A の *Abschattung* としてあらわれるとしても、それは、これらの射映すべて、それらの共通の根拠である理念的統一体 A に関係づけられているからではない。それは、私がそれらの射映を通して A 点そのものを、それが現在を通過する際決定的に基礎づけられたその否みえぬ個性において捉えているからであり、私がその A 点から *Abschattung* [射映] A’A”……が射出するのを見ているからなのである。フッサールの言葉を借りれば、対象の対立的意識であり、たとえば知的な記憶にあって [具体的な] このものを一個の観念に変えてしまうような作用志向性 > (*intentionalité d’acte*) の底に、われわれは、これを可能にしているもうひとつの志向性、つまりハイデガーが超越と呼んでいる <作動的> 志向性 (*intentionalité opérante; fungierende Intentionalität*) を認めねばならない。私の現在は己れを超え出て未来や過去へと赴き、そのあるがままの場所、つまり過去や未来そのものにおいてそれらに触れる」(PP 478479/317-318) 。

メルロ＝ポンティの「過去把持」の知覚論的把握が正しいならば、フッサールが言う「作用指向性」(*intentionalité d’acte* 「行為志向性」) 概念は —— 「知的な記憶にあって [具体的な] このものを一個の観念に変えてしまうような」志向性として、意識主体(図)しか想定していないので —— 知覚全体を構成するものとしては、まだ全く不足なのであり、ハイデガーが「超越」と呼んでいる「作動的志向性」(*intentionalité opérante; fungierende Intentionalität* 「基礎づける志向性」) が確かに認められなければならないが、それはしかし、メルロ＝ポンティの立場からは、超越論的なものでなく、それこそ時間現象 —— すなわち生の志向としての「知覚」の運動 —— を成立させる、「図」が展開する「地」の機能による、と理解することができる²⁰³。

「過去や未来をもつために、われわれは知的な作用によって一連の *Abschattung* [射映] を結び合せる必要はなく、これらの射映はいわば自然的かつ始元的統一性を有しているのであり、過去そのもの、未来そのものがこれらの射映を通して自己を告知しているのであ

²⁰³ 図を可能にするための地の単なる投射に過ぎないのだから、ハイデガーのように「超越」視する必要のない、当たり前の知覚・身体的能力である。

る。これこそが、フッサールとともに時間の〈受動的綜合〉と名づけることができそうな現象のもつパラドックスなのである」(PP 479/318)。

5-2-5 時間の推移そのものによる時間の綜合：「移行の綜合」・ハイデガー時間論批判

本来のコギトによって捉えられる〈現前野〉において、時間はその推移そのものによって(過去、未来と)連関する。時間の〈脱自〉的性格(常に自分にとどまっていけない本質)が示され、「パラドキシカル」なく移行の綜合〉が示される。

「実際にあるのは、過去でも現在でも未来でもなければ、ABC といった切れぎれな瞬間でも、実在的に区別される A'A''B' といった Abschattung [射映] でもなく、また多数の過去把持と未来把持でもない。新たな現在の湧出が過去の沈下と未来の動揺を喚びおこすのではなく、新たな現在とは未来の現在への、古い現在の過去への移行のことなのであり、ただ一つの運動によって時間が隅から隅まで揺らぎはじめるのである。〈瞬間〉ABC が継起的に存在するのではなく、それらは相互に分化し合うのであり、それに応じて A が A' に移行し、さらに A'' に移行してゆく。要するに、それぞれの瞬間における過去把持の体系は、もっと前の瞬間に未来把持の体系であったものをそれ自身のうちに取り集めるのだ。そこにあるのは、結合された多くの現象ではなく、流れるというただひとつの現象なのである。時間とは、ちょうどひとつの所作がそれを実現するのに必要なすべての筋収縮を含んでいるように、そのあらゆる部分において自己自身に適合する特異な運動である。ひとが B から C へと移行するとき、そこに炸裂のようなもの、つまり B の B' への、A' の A'' への分解がおこるのであり、まだ未来にあるうちから Abschattung [射映] の連続的放射によって自己を告知していた C そのものも、存在に達するや否や、すでにしてその実質を失いはじめるのである。「時間というものは、存在することになるであろうすべてのものに、もはや存在しなくなるために存在するようにと提供された手段なのである」。時間は、〈自己〉からの全面的逃亡、そうした遠心運動の特異な法則、あるいはまた、ハイデガーのいわゆる〈脱自〉(ek-stase) 以外の何ものでもないのだ。B が C になるあいだに、B はまた B' にもなり、それと同時に、B になることによって A' にもなっていた A が A'' に転落する。一方の AA'A'' と、他方の BB' とは相互に結びつけられてはいるが、それは、それらを時間の一点に凍結してしまう同定の綜合によるのではなく、それらが相互に他から発するものであり、それらの投射のそれぞれが全体的炸裂ないし裂開の一局面でしかないのであるかぎり、移行の綜合(Übergangssynthesis)によるのである」(PP 479-480/318-319)。

フッサールの「過去把持」「未来把持」の概念を採用したメルロ＝ポンティの知覚論的時間論だが、知覚という現在の不断の図化として、その地との関係に即して「時間」を考えていくうえで、「図」である「現在」以外として等しく「地」とされてきた「未来」「過去」に区別がなされねばならない。時間は、諸現象の「結合」ではなく、「流れるという

ただひとつの現象」である。「新たな現在とは未来の現在への〔未来把持の実現〕、古い現在の過去への移行〔過去把持の実現〕」であり、「未来把持」と「過去把持」とは「流れる時間において同時に実現されるのである。

先に「時間とは物との関係である」と言われていたことを思い出しておきたい。「未来」として「把持」された「C」は、まだ、「見えて」はいても「存在」しない。時にそれは「現在」の流れ方次第では存在に至らないこともある——「ただ一つの運動〔流れる時間〕によって時間が隅から隅まで揺らぎはじめる」——。「現在」として「流れていく運動」そのものである「知覚」は、その意味では「存在」を生み出している場である。しかし「まだ未来にあるうちから *Abschattung*〔射映〕の連続的放射によって自己を告知していた C そのものも、存在に達するや否や、すでにしてその実質を失い」過去に身を委ねなければならない。がしかし、過去に「沈むこと」は、「存在」として全く消えるのではない。「A」は「A'」として「現在」に残る。「現在」にはすでに「A」に代わる「B」が「存在する」のに、である。いわば「A から B への」変化は、存在する「A」を「A'」と「B」とに「炸裂」させ、「B から C」への変化は、存在する「A」を「A'」から「A''」に、存在する「B」を「B'」と「C」とに、次々に「存在」「炸裂」「分解」「相互に分化させ」、「知覚」に「存在」として残していくのである。

しかしその一方で「時間」は、「存在することになるであろうすべてのものに、もはや存在しなくなるために存在するようにと提供された手段」であり、「時間は、＜自己＞からの全面的逃亡」「ハイデガーのいわゆる＜脱自＞ (*ek-stase*) 以外の何ものでもない」。「過去」の内に「炸裂」して残るとされた「存在」はしかし、もはや「過去の存在」でしかなく、「B が C になるあいだに、B はまた B' にもなり、それと同時に、B になることによって A' にもなっていた A が A'' に転落する」。「一方の AA'A'' と、他方の BB' とは相互に結びつけられてはいるが、それは、それらを時間の一点に凍結してしまう〔対等の存在として保たれ得る〕同定の綜合によるのではなく」、「移行の綜合 (*Übergangssynthesis*)〔文字通り時間の中に消えていくものの綜合〕」でしかない。

「〔走る列車から見ていると〕踏切番は一陣の風のように通り過ぎるが、彼方の丘はほとんど動かない。それと同様に、今日一日の開始点はすでに遠ざかっていったにしても、今週の開始点は固定点になっている。つまり、地平線には客観的時間が姿を現わしているのであり、したがって客観的時間は、私の間近な過去のうちにも粗描されているにちがいないのだ。こうしたことが、どうして可能なのだろうか。どうして時間的脱自は、諸瞬間の個性が消失してしまうような絶対的分析ではないのか。それは、この分析において解体するものが、未来から現在への移行によって形成されたものにかぎられるからである」(PP 480/320)。

上の説明を踏まえて考えれば、「時間的脱自」は「諸瞬間の個性（「A」「B」「C」）

を分解するが、「A'」「A''」「B'」として、「移行的綜合」における「転落」した「存在」でありながらもそれらを「物」として「分化」し残していく。「物」として「個性」を焼失させてしまうような「絶対的分析」である「時間的脱自」は、「未来から現在への移行によって形成されたもの」すなわち「存在」に齎された「物」以外のもの、「未来の内」にあつて自己を告知していながら、「時間の「揺れ」によって存在に齎されなかったもの、に限られるのである（例えば「空想」「妄想」「夢」「神話」等）。

「要するに、時間の中では、存在するということと通過するということが同義語なのであるから、出来事は過去になるからといって、存在するのをやめるわけではない。われわれのまなざしのもとにその固定した場〔数直線的時間軸〕をもった客観的時間の起源は、〔理念的な〕永遠なる綜合のうちにはなく、〔知覚における〕現在を介しての過去と未来の一致〔「過去把持」と「未来把持」の平行関係〕と符合、つまりは時間の推移そのもののうちに求められねばならないのだ。時間は、己れが存在せしめたものを、それを存在から追放する瞬間にさえも保持するわけであるが、それは、新しい存在が先在したものにとっては、現在になるということと、通過すべく予定されているということとがおなじことだからなのである」（PP 480/320）。

「瞬間 C と瞬間 D は、相互にどれほど隣接していようと弁別不可能ではない。それらが弁別できぬときには、時間は存在しないことになろうからだ。両者は一方から他方へと推移し、C が D になるわけだが、それは C が現在としての D と自己自身の過去への推移との予期以外の何ものかであることは、けっしてなかったからである。これは、それぞれの現在は己れの追放した全過去の現前を再確認し、全未来の現前を予期するものであり、その定義からして現在は自己自身のうちに閉じこめられているものではなく、未来や過去に向って自己を超越するものだと、と言うに等しい」（PP 481/321）。

「存在するのは、みずから自己を確認し、来るべき現在として、また来るべき過去としてすでに基礎づけておいたものでなければ何ものをも存在にもたらしえず、一挙にして自己を確立するただ一つの時間なのである」（PP 481/321）。

5-2-6 自覚的意識＝主体としての時間と時間としての自覚的意識＝主体

「過去と未来とは、主観性〔主体としての知覚〕が即自存在の〔現在における〕充実を打ち砕き、そこに遠近法的〔時間的〕展望を浮かび上がらせ、非存在〔消失・無の可能性〕を導入するときのみ、存在する」。「時間を主観（知覚主体）として、主観〔知覚主体〕を時間として了解しなければならない」。

これまでの議論が、「知覚」の時間性構造についての解明であったのに対し、ここからメルロ＝ポンティは、「知覚」のうちの「コギト（思惟する私）」にとっての「時間」す

なわち「過去」「現在」「未来」の概念の立ち現れについての解明に移る。

主観性（知覚主体）は時間性そのものであるから、＜内時間的＞ではなく、むしろ＜無時間的＞＜永遠＞であって（永遠の現在の理論的説明）、それ自身の＜脱自＞作用 —— 現在の現在への乗り越えに対する、現在以外の物へと乗り越えること —— によって過去や未来を生み出す。

「過去と未来は、主観性〔意識主体〕が即自存在の充実〔知覚の永遠の現在性〕を打ち砕き、そこに遠近法的展望を浮かび上がらせ、非存在〔未だ来たらぬ「未来」という非存在の領域概念と、もう過ぎ去った「過去」という非存在領域の概念〕を導入するときのみ存在する。過去と未来は、私がそれらへ向って自己を押し広げるときに湧出するのである。私自身にとって私は、今この時間に存在しているのではなく、今日の朝にも来たるべき夜にたいしてもまた存在しているのであり、私の現在とは、もしお望みならこの瞬間だと言ってもかまわないが、しかしそれはまた、今日でもあれば今年でもあり、私の全生涯でもあるのだ。これらさまざまな時熟単位（tempora）を外から結び合せてただひとつの時間たらしめるような総合は必要でない。なぜなら、これらの時熟単位のそれぞれが、すでに己れ自身を超えて、他のさまざまな時熟単位の解放的な全系列を含んでおり、それらと内的に交流し合っているからであり、その脱自とともに＜生の連関＞があたえられているからである」（PP 481/321-322）。

見られる通り、「意識主体」としての「私」が「湧出」させる「過去」「未来」は、「さまざまな時熟単位」として描かれうる「過去」像、「未来」像であって、これまで論じられてきた「単一の時間」である「知覚」の運動とは独立に作られうる、「文化世界的」概念である。それらが個々独立でありながら、全体として時間の全系列を浮かび上がらせ得るのは、コギトによる永遠性への総合などと言ったものではなく、「これらの時熟単位のそれぞれが、すでに己れ自身を超えて、他のさまざまな時熟単位の解放的な全系列を含んで」「それらと内的に交流し合っている」からであり、「その脱自とともに」「＜生の連関＞」 —— すなわち先に解明しておいた、知覚としての単一の流れる時間 —— の上にあたえられているからである。

「われわれが言っているのは、時間は誰かであるということ、言いかえれば、時間諸次元は、それらが絶えず相互に重なり合うものであるかぎり、相互に確認し合い、それぞれのうちに含蓄されていたものを顕在化する以外のことはけっしてしないし、そのすべてがただひとつの炸裂ないただひとつの推力を表出しているのだが、その炸裂ないし推力こそが主観性〔知覚主体〕にはかならない、ということなのだ。時間を主観として、そして主観を時間として了解しなければならないのである」（PP482-483 /323）。

時間は知覚の動きとして在る。そうである以上、それは常に「誰か」の時間である。超越的理想的時間性などというものは考えられもしないのである。永遠は「存在」しない。

「われわれは、究極の意識は、内時間的ではない〔意識のなかでは時間は流れない〕という意味で「無時間的 (zeitlos)」だと言することができる。もし私が現在をなお生き生きとした姿で、それが含蓄するすべてと共に捉えなおすなら、その現在の〈なか〉には、未来と過去とへ向う脱自があり、これが時間の諸次元を、敵対的なものとしてではなく、不可分なものとして出現せしめるのだ。つまり、現在にあるということは、つねにあり永遠にあるということなのである。主観性は時間を引き受け、あるいはそれを生き、生の連関とひとつであるからこそ、時間のなかに存在しないのだ」 (PP 483/324)。

5-2-7 意識における時間：永遠性、存在、完了したもの、可能なもの

主観性 (知覚主体) と一体化した根源的時間性は、〈永遠 (の現在) 〉として動的であり、己の〈移行の総合〉としてあらゆる時間の諸次元を生み出してゆく〈現前野〉、すなわち〈構成する時間〉である。「時間の中で過ぎ去らぬものが在るとすれば、それは時間の推移そのもの〔としての「(現在) 知覚」〕である」。加えて時間は世界へと〈外 - 存〉する開かれていることとして不透明であり (未知を含み)、「われわれは世界に現前している〔開かれている (主知主義との相違点) 〕からこそ、時間の全体〔未来=未知を含む〕を保持し、われわれ自身に現前する〔現在することができる、すなわち現在でないものとの区別においてはじめて現在として知覚される〕」。

「時間はくり返しはじめ直される。昨日、今日、明日というこの循環するリズム、この恒常的形式こそが、まさしく、一挙にしてそのすべてを所有しているかのような幻想をわれわれにあたえてくれるのであり、それはちょうど噴水が或る永遠性の感情をわれわれにあたえてくれるのに似ている。しかし、時間の普遍性はその二次的な属性、その非本来的な様相でしかない。なぜなら、われわれは到達点と出発点とを時間的に区別せずには循環ということさえ考えられないからである。永遠性の感情というのは欺瞞的であって、永遠性は実は時間によって養われているのだ。噴水が同一でありつづけるのも、水の連続的な推力によってでしかない。永遠性とは夢の時間であるが、夢は覚醒に送り返されるし、そのすべての構造を覚醒から借りてきているのである。では、永遠性がそこに根を下ろしているこの目覚めた時間とは、いったいいかなるものであろうか。それは根源的過去と根源的未来という二重の地平を伴った広い意味での現前野であり、完了したものもあれば〔過去として把持されるもの〕 可能的なものもある〔未来として把持されるもの〕 開放的に無限な現前野なのである。私が時間のうちに置かれているからこそ、言い換えれば私がそこに巻き込まれている自分を発見するからこそ、つまりは、私には全存在がそっくりそのままあたえられてるわけではないからこそ、突き詰めていけば、存在の一区劃が私のあ

あまりに近くに在って却ってそれで、ちょうど自分の顔を見ることが出来ないように、私の眼前には映し出されず、私にはそれを見ることができないようになっていいるからこそ、私にとって時間があるのだ。つまり、私がひとつの現在をもっているからこそ、私にとって時間があるのである。現在に到来することによってのみ、時間の一瞬は消しがたい個性性、＜決定的一回性＞を獲得するのであり、そのお蔭でこの一瞬はそののち時間を貫いて進むことが可能になるのだし、われわれにも永遠性の幻想が与えられることになるのだ。時間の諸次元のどれにしても、他の次元から引き出されはしない。だがやはり（その根源的過去と根源的未来の地平をともなった、広い意味での）現在は、それこそが存在と意識との合致する地帯なのであるから、ひとつの特権をもっている」（PP 484-485/325-326）。

「時間」が「流れる」構造そのものを「知覚」構造 —— 「地」の構造 —— として分析した先の分析とは区別して、「意識としての私にとって時間が在る」ことはどのように見出されたのか、解明されねばならない。時間は「知覚」すなわち「ひと」にも「私」にも等しく流れる。すなわち、ここ時間論の地平では、「ひと」と「私」の絶対に超えられることのない区別の問題は、姿を消すのである。

「目覚めている」私にとって「時間」は、「昨日、今日、明日」という「恒常的形式」が刻一刻繰り返す、「永遠の現在」のように見えている。それが「永遠」という概念の起源である。しかし「永遠性」は「時間」の「様相」、つまり見せかけに過ぎない。広場の「噴水」が永遠の姿で水を噴き上げているように見えるのは「循環」しているからにすぎない。「循環」には「始めと終わりがある」。

「私」にとっての「目覚めた時間」とは、「根源的過去と根源的未来という二重の地平を伴った広い意味での現前野であり、完了したものもあれば〔過去として把持されるもの〕可能的なものもある〔未来として把持されるもの〕開放的に無限な現前野なのである」。すなわち「時間」それ自体は見えていないのであって、「広い意味での現前野」に見えているのは「完了したもの〔過去として把持されるもの〕」と「可能的なもの〔未来として把持されるもの〕」である。われわれはそれを「過去」として把持し、「未来」として把持するのだが、そのように「私」が区別しうるのも、「現在」が存在することを、見えてはいないが知っているからである —— 調度「自分の顔」を自分は、自分の「あまりに近くある存在」として「却って見ることが出来ないように」 —— 。突き詰めていけば、「私がそこに巻き込まれて」いて、それが見えていないからこそ、それが「在る」ことを「私」は知っているのである。

「私」にとって「時間は在る」。「私は時間を持っている」。それは「流れる時間」であり、「現在に到来することによって」一瞬としての時間は「消しがたい個性性、＜決定的一回性＞を獲得する」。「そのお蔭でこの一瞬はそののち時間を貫いて進むことが可能になる」。「永遠性の幻想」はここからも思い描かれうることになる。しかし、「思惟する私」に「見える」「時間」は、ここまでである。「知覚」の時間構造として分析された

「時間の諸次元のどれにしても」「目覚めている私」にとっては、「他の次元から引き出されはしない」。見えているのは、「完了したもの」と「可能的なもの」だけであり、それらを元にした「過去把持」と「未来把持」が「行為的志向」として行われうる、それ自体としてはしかし「開かれた」「無限な現前野」である。「知覚」としての「現在」が、始源の存在なのである。

「その究極的意識〔始源の存在〕とは、現在の意識のことなのである。現在においては、つまり知覚においては、私の存在と私の意識とはひとつでしかないが、それは私の存在がその存在について私がもつ意識に還元されるからでもなければ、私の存在が私のまえに歴然とくり広げられるからでもなく——— せいどころか、知覚は〔思惟する私から見ればあまりに〕不透明であり、それは私が認識するものの底に、私の感覚野〔すなわち身体〕、つまり私と世界との原始的な共犯関係を発動させるのだ——— ここで<意識を持つ> (avoir conscience) ということが<……のもとに存在する> (être à……) という以外の何ものでもないからであり、実存している (exister) という私の意識が<脱=自> (ex-sistance) という現実の所作と溶け合っているからである。われわれは世界と交流することによってこそ、われわれ自身とも不可疑的な仕方と交流するのである。われわれは世界に現前しているからこそ、時間の全体を保持し、われわれ自身に現前するのである」 (PP 485/327)。

「^キ思惟する私」が構成する時間は「知覚」される「時間」ではない。「思惟する私」が時間概念を構想できるに至るのは、それが「現在」の意識だからである。「現在においては、つまり知覚においては、私の存在と私の意識とはひとつでしかない」。ひとつでしかないのだが、しかし「私の意識」は「知覚」そのものではない、とメルロ＝ポンティはひとまず言う。既に見てきたように、「私の思惟」は、「知覚」の上に生じて「<意識を持つ> (avoir conscience)」が、もともとある「知覚」の上に生じるのだから、精確には<……のもとに存在する> (être à……)」がより適切な表現である。にもかかわらず「知覚は〔思惟する私から見ればあまりに〕不透明」であり、なぜなら「知覚」は、これまで見てきたとおり「世界」と結びついていて、「私が認識するものの底に、私の感覚野〔すなわち身体〕、つまり私と世界との原始的な共犯関係を発動させる」からである。

「私の思惟」と「知覚」の関係がそのようなものであるとき、にも拘らずなお「私の思惟」が「私」の「主体」であるように思い込めるのは、「私」が「世界と交流することによってこそ、自身とも不可疑的な仕方と交流する」^{エクシステンツ=実存}「脱-自」構造だからであり、言い換えれば、「私」自身が「時間」だからである。

5-2-8 自己による自己の触発としての時間性：知覚相互の連結＝「意味」＝時間把持

時間意識は、文字通り「意識される」のでなければ意識されない（「時間を忘れる」）。

時間意識（「時熟」：ハイデガー）は、自己を自己が意識する、純粹な²⁰⁴反省、自己意識構造そのものの別名である。〈自己を知る時間〉〈自己による自己の触発〉：ハイデガー。

「意識とは時間と世界との包括的な投企ないしそれへ向けられた視線でなければならないが、それが自己にたいして現われ、己れが潜在的にそれであるところのもの、つまり意識に顕在的にもなるためには、それは自己を多様のうちに展開する必要がある。といっても、われわれは不可分の力とその個別化された現われとが別々に存在すると考えてはならないのであって、意識はそのどちらか一方ではなく、どちらでもあるのだ。意識とは時熟の運動そのものであり、フッサールの言う〈流動〉であり、自己に先駆ける運動、〔にもかかわらず〕自己から離れることのない流れなのである」（PP 485486/327-328）。

「私である知覚」とそれを「意識する私」とは —— 時間論的に見れば —— 別のものではなく、生の運動、行為としての知覚につけられた名前であった。知覚が流れる時間である時、「私」は自身の存在を「近すぎる存在」としてまだ見ることはできなかった。故にそれは、「己れが潜在的にそれであるところのもの」を「多様のうちに展開する必要がある」。すなわち「意識」とは、「時間と世界との包括的な投企」を行う「不可分の力」と「その個別化された現れ」「それへ向けられた視線」の双方でなければならない。「意識はそのどちらか一方ではなく、どちらでもある」。

「それとは逆に、包括的な投企としての〔力としてそれ自体は見えない〕すべての意識は、さまざまな作用や経験や〈心的諸事実〉のうちに自己を射映させ、そうしたかたちをとって自己自身に現われてくるのであり、意識はそこに己れを認めるのだ。時間性が主観性を照し出すのは、ここにおいてである。… もし主観が時間性であるとしたら、その時には自己措定も矛盾ではなくなる。なぜなら、それこそがまさしく生きた時間の本質を示すものだからである。時間は〈自己による自己の触発〉である。触発するのは、推力ないし未来への推移としての時間であり、触発されるのは、多くの現在の展開された系列としての時間である。そして、時間の推力とは現在から現在への移行以外の何ものでもないのであるから、触発するものと触発されるものとはまったくおなじものだということになる。この脱自、不可分の力がそれに現前している項へのこのように自己を投影すること、これが主観なのである。根源的な流れは「現象としての自己を自己自身へと構成する」のであり、単に現実的時間ないし流れる時間であるだけでなく、自己を知る時間でもあるということが時間にとっては本質的なのである。というのも、現在の未来への炸裂ないし裂開こそが自己の自己への関係の原型なのであり、それこそが内面性ないし自己性を粗描するものだからである」（PP 486-487/329）。

²⁰⁴ ハイデガー（カント）的な「純粹」という概念は、メルロ＝ポンティ的には、「無限に開かれた不透明な内容」を欠いた、「空っぽ」という意味であろう。

「意識」は「力（「動き」）」である生の「行為」と一体のものとして、それだけでは見られることができないが、「さまざまな作用や経験や＜心的諸事実＞」として展開される物の内に捉えられる＝見られることができるようになる。この事実から逆に考えて、「もし、主観性が時間性であるとしたら」、「＜自己による自己の触発＞」である「時間」において、「触発するのは、推力ないし未来への推移としての時間であり、触発されるのは、多くの現在の展開された系列としての時間」であって、「時間の推力とは現在から現在への移行以外の何ものでもない」のだから、「主観」の「自己措定」も「矛盾ではなくなる」。「この脱自、不可分の力がそれに現前している項へのこのように自己を投影すること、これが主観なのである」。

「主観」の持つ「脱 - 自」の本質、すなわち「現在の未来への炸裂ないし裂開こそが〔「時間」である「主観」の〕自己の自己への関係の原型なのであり、それこそが〔「現象としての自己を自己自身へと構成する」〕ことによって「自己を知る時間」としての〕内面性ないし自己性を粗描する「時間性としての主観」なのである。

「自己性と意味と理性〔推論の能力〕が矛盾なしにありうるのも時間性によってである。このことは時間の通俗的概念においてさえも認められる。すなわち、われわれは、自分の人生にいくつかの時期や段階を区切り、たとえば、われわれの今の瞬間の関心と或る意味的な関連をもつものは、すべて現在の部分をなすものとみなしている。つまり、われわれは、時間と意味とがまったくおなじものだということを潜在的に認めているのである。主観性とは自己との不動の同一性のことではない。主観性であるためには＜他＞に開かれ、自己から離れるということが、時間にとってと同様に主観性にとっても本質的なことなのである」（PP 487/330）。

或る「知覚」を私の今の知覚と関連づけることが「意味」の働きである。私の今の知覚ではない「知覚」とは、「過去把持」の対象であるか、「未来把持」の対象なのだから、「時間と意味とは全く同じものである」。「自己性と意味と理性」とは、ともに「時間性」の構造の上にある。「意味」とは遂に「時間的連関性」のことである。

5-2-9 受動的な存在としての私の能動性：反省構造としての受動的総合

自己意識の（知覚としての）世界への現前の側面（受動的）と、自己への現前（自己意識）の側面（能動的）とは、両義的であり＜受動的総合＞と呼ばれる。時間（時熟）意識とは、意識のこの二重作用のことである。

「受動的総合と言いかたで言わんとしているのは、多様がわれわれによってつらぬかれているということと、けれどもその総合を実行するのはわれわれではないということである。ところで、時熟作用はその本性そのものからして、これら二つの条件を満たしている。事

実、私が時間の作者でないことは、私が私の心臓の鼓動の作者でないのとおなじくらい明らかである。時熟作用の主導権を握っているのは私ではないのだ。私は生まれることを自分で選んだわけではないのだが、一度私が生れてしまえば、私が何をしようと、私を通して時間が滲み出てゆく。にもかかわらず、この時間の湧出は私が受け入れざるをえぬ単なる事実というわけではなく、私を拘束する決意とか概念的固定作用においておこるように、私は時間そのものに対抗するための支えをも時間のうちに見いだすことができるのだ。つまり、時間は私があるとしていたものから私を引き離しもするが、それと同時に、距離を置いて私を捉えたり、私を私として実現したりする手段をもまた私にあたえてくれる。受動性と呼ばれているものは外的実在のわれわれによる受容や、外的なものわれわれに対する因果的な働きかけなどではない。それは一つの受託であり、一個の状況内存在なのであって、それに先立ってはわれわれは存在しないのだ」（PP 488/331-332）。

「世界」と一体である「知覚」の上に生じた「私の意識」は、現前する世界に対しては「受動的」たらざるを得ない。しかしまた、「私の意識」が「主観性」として「時間」すなわち「脱-自」である以上、「私」は世界の「現前」に与えられていると同時に相即にそれを脱している。「〔世界としての〕多様がわれわれによってつらぬかれているということ、けれどもその総合を実行するのはわれわれではない」という意味での「受動的総合」——「時熟」（ハイデガー）——は、「それと同時に、距離を置いて私を捉えたり、私を私として実現したりする手段をもまた私にあたえてくれる」。受動的総合がなければ「われわれは存在しないが」、それがあるから「われわれは存在する」のである（受動的総合は「因果的關係ではない」）。

「われわれが自発的であり、意識としてのわれわれが己れを己れ自身から引き離すからわれわれが時間的であるのではなく、逆に時間こそが〔「受動的総合」を通じて〕われわれの自発性の基礎であり尺度なのであって、われわれに住みつき、われわれ自身がそれであるところの、超え出てゆき<無化する>能力も、それ自体は時間性や生と共にわれわれにあたえられているのだ。われわれの誕生、ないしフッサールが未公刊書の中で言うわれわれの<生殖性>が、われわれの能動性ないし個性と、われわれの受動性ないし一般性、つまり、われわれが絶対的個体としての密度を手に入れることを妨げる内的脆弱さ、とを〔「受動的総合」として〕同時に基礎づけているのである。われわれは、わけのわからぬ仕方受動性に結びつけられた能動性であったり、意志によって超えられた自動機械であったり、判断によって超えられた知覚であったりするのではなく、われわれはまったく能動的であると共にまったく受動的なのであって、それは、われわれが時間の出現そのものだからである」（PP 489/332-333）。

5-2-10 意味としての物：脱自が作り出す世界・時間的連関態としての世界

『行動の構造』以来メルロ＝ポンティが目指してきた課題は、従来の観念論と实在論、意味と無意味との二者択一を乗り越えて、それに代えて始元の「知覚」の実相に立ち返って、意識と自然、内的なものとの外的なものとの関係を了解することであった。「知覚」「身体」から出発して、それが受肉している「世界」を捉え直す（「世界 - 内 - 存在」として、受動的総合的に＝受動 - 能動的に）、新たな「主観性の哲学」が確立されなければならない。

「物とは一つの意味に過ぎず、それは〈物〉という意味なのだ」。物が存在するとは、その知覚が他の知覚に確かに支持されて（関連付けられて＝時間把持されて）在ることである。「われわれにとって意味が存在するのは、われわれ（主観性）の志向（能動性）の一つが（多様な事実なり標識なりに支持されて）満たされるとき、すなわち逆の視点から言えば、多様な事実なり多様な標識なりが、われわれの側での（或る一項の）取り上げ直しに連動して、了解されるとき、要するに、一つないし多数の項が自分自身以外の事物の代理ないし表現として存在するとき、なのである」。

「物」の「存在」が、関係論的に規定されている。何故、関係論的かといえば、「存在」が他のものを目指す「脱 - 自」を本質とし、すなわち「時間性」を本質とするからである。

「物が存在するとは、その知覚が他の知覚に確かに支持されて（関連付けられて＝時間把持されて）在ることである」。その「関連付けられて「存在」すること」すなわち「現在」である「知覚」に過去把持あるいは未来把持されてあることが、「意味」である。「結局のところ問題なのは、われわれの内においても世界においても、意味と無意味とがどのような関係にあるのかを了解することである。」（PP 490/333）

「われわれは^{センス}意味という言葉のすべての意義の底に、己れ以外のものに向って方向づけられ、惹きつけられた存在者というおなじ基本的概念を見いだすのであり、こうしてわれわれはつねに、脱自としての主観の概念や、主観と世界とのあいだの能動的超越の関係へと導かれる。世界は主観から切り離されえないが、しかしそれは世界の投企以外の何ものでもないような主観からであるし、また主観も世界から切り離されえないが、しかしそれは、その主観それ自身が投企する世界からなのである。世界の組織と分節が主観の超越の運動によって粗描されるのであるから、主観は世界＝内＝存在であり、世界は〈主観的〉でありつづける。したがって、われわれは意味の揺籃としての世界と共に、すべての意味の意味、すべての思惟の基盤、实在論と観念論、偶然と絶対的理性、意味と無意味との二者択一をのり超える手段、を発見したわけである。われわれが示そうとしてきたような、われわれの生の地平にあってわれわれすべての経験の根源的統一であり、われわれすべての投企の唯一の目標であるような世界、これはもはや構成的〈思惟〉の可視的な展開でもなければ、部分の偶然の集合でもなく、ましてや指導的〈思惟〉の無差別な素材にたいす

る操作などではなく、すべての合理性の故郷なのである」（PP 491-492/335-336）。

5-2-11 対自としての我の、身体＝知覚としての現在への到来

世界 - 内 - 存在としての主観性の視点は、同時に時熟の運動としての、脱自としての主観性の視点である。「われわれにとって時間が意味をもつのは、われわれが「時間である」からでしかない。われわれが過去にあり、現在にあり、未来にあるからこそ、われわれは時間というこの言葉の下に何事かを考えることができるのだ」。

この視点から、心身の問題について、並びに人間以前の世界の存在の問題、他者の知覚の問題（私が死んだ後の他者の知覚に映る世界）について簡単に総括される。これらをいずれも二分して考えてきたのは客観的思考である。それに対し、我々に与えられているのは眼前のこの生きられる世界である。眼前の世界（知覚）が他の対自に開かれて在る（他者を含む）矛盾構造（私の知覚でありながら社会を含む）、その世界が「コギト」とともに「時間である」こと、それが「知覚」の実相である。

「われわれはたとえば、心と身体をいかに考えるべきかを問うてはみたが、対自〔心＝精神〕を即自的对象〔物＝身体〕に結びつけ、対自がその対象の因果的な働きかけにさらされるのだと考えるのは、望みのない試みであった。しかし、もし自己の自己への開示である対自が、時間の生起する窪地にすぎず、＜即自的＞世界が私の現在の地平にすぎないのだとしたら、問題は、来るべきものであるとともに過ぎ去ったものでもある存在者〔私〕が、いかにして現在をまたもつのかという問題に帰着する——— ということは、言い換えれば、未来と過去〔対自〕と現在〔即自〕とは時熟の運動において結びつけられるのであるから問題はなくなる、ということである。未来にとって或る現在の未来であるということが本質的であると同様に、私にとって身体をもつことは本質なのである。だからこそ、科学的主題化や客観的思考にしても、実存の構造とまったく無関係であるような身体的機能はただのひとつも見いだせないのだし、また逆に、身体的下部構造に基礎を置かないような＜精神的＞活動はただのひとつも見いだすことができないわけであろう。それだけではない。私にとって本質的なのは、単に身体をもつということではなく、まさしくこの身体をもつということなのだ。単に身体概念が現在の概念を介して対自概念に必然的に結びつく、というだけのことではない。私の身体的事実的存在は、私の＜意識＞の存在にとって不可欠なのである。結局のところ、対自とは身体仕上げなのだということを、もし私が知っているとするれば、それは特殊な身体経験と特殊な対自経験によって、つまりは私の世界への現前の経験によってでしかありえない」（PP 492-493/337-338）。

「精神」と「物」との関係と考えられてきた心身問題は、「精神」すなわち「対自」の問題が、「現在」への「私」の到来・遠ざかることの問題であり、他方、「物」すなわち

「即自」の問題が「知覚」の「現在」の地平に他ならないのだとしたら、心身の問題は、「来るべきものであるとともに過ぎ去ったものでもある」「私」が、「いかにしてまた現在〔の知覚〕をもつのかという問題」に書き換えられる。「未来と過去〔対自〕と現在〔即自〕とは時熟の運動において結びつけられる」のである。

さらにまた、「身体概念」と「対自概念」とが「現在の概念を介して必然的に結びつく」ということは、「私の〈意識〉の存在」が、「特殊な身体経験」を通じての「世界への現前の経験によってでしかありえない」と言うことを意味し、それは「私の対自経験」もまた「特殊なもの」でしかありえないことを意味している。すなわち「結局のところ、対自とは身体仕上げ」であるのに他ならない。

付け加えておけば、先に懸案だった「語るコギト」と「沈黙のコギト」の関係の問題は、それぞれを不等としたまま、「身体」すなわち「知覚」の「現在」——その「地」として「過去」「未来」がその都度投射される——の上に「対自」すなわち「自我」「沈黙のコギト」が到来する時間的連関の問題として解決される。すなわち「自我」である「私」は「対自」として、この「身体」の上に時熟する「特殊なもの」「特殊な現在」でしかありえず、故に「知覚」が展開するその都度の「現在」を通じて、その固有の特殊な世界を創り出していくしかないのである。すなわち「自我」としての「私」は「ひと」としての身体知覚と決して一つにはなれないながら、時間で連結され、その最初から最後まで決して離れることはない、という関係にある。

「客観的身体〔客観的世界観における物質的身体〕は現象的身体の真理、つまりわれわれが生きているがままの身体真理ではなく、その貧しい画像でしかないのであり、心身関係の問題にしても、概念的存在しかもたないようなそうした客観的身体にではなく、現象的身体にかかわるものなのである。もっとも、われわれの開かれた人格的実存が既得の凝固した〔「物」としての〕第一層に基礎を置いているということだけは、当たっている。というのも、もしわれわれが時間性であるならば、そうでないわけにはいかないであろう。なぜなら、既得のものと未来との弁証法こそが時間を構成しているのだから」（PP 493-494/338）。

「むろん他者はわれわれにとってわれわれ自身とおなじように存在しているわけではなく、他者はつねに半人前の仲間なのであって、われわれは自分自身の時熟の推力に立合うように、他者のそれに立合うわけにはゆかない。しかし、二つの時間性は、二つの意識のように相互に排除し合うことはないのだ。なぜなら、そのそれぞれが、現在のうちに自己を投影することによってのみそれを知るのだし、両者はそこでたがいに絡み合うからである。私の生きた現在が、何といたってももはや私が生きているわけではない過去や、私はまだ生きているわけではない未来、おそらく私が生きることはないであろう未来にさえ開かれているのとおなじように、この生きた現在は、私が生きているのではない多くの時間性

にもまた開かれ、ひとつの社会的地平をもつことができるのであり、したがって私の世界は、私の私的実存が取り上げ直しひき受ける範囲内での集団的歴史にまで拡張されているのである。超越に関するあらゆる問題の解決は、前客観的現在の〔「地」の〕厚みのうちに見いだされるのであり、われわれはそこにおいて、われわれの身体性、われわれの社会性、世界の全存在、つまりは、正当なものであるかぎりでのすべての〈説明〉の着手点を見だし、それと同時にわれわれの自由の基礎をも見いだすのである」（PP 495/340）。

「思惟する私」を含む私の「意識」は、「物」に凝固した「第一層に基礎を置く」「知覚」として「現在」に存在する有限な「時間」である。それは有限な内にも「他者の時間」を含み、「他者である時間」と「私である時間」は、「意識」とは違って反発することはなく、「身体」と同様「知覚」において、部分的であるにせよ融合し得る。その連鎖が、「ひとつの社会的地平」を作り、それは私の死後まで続き得るものであり、また「私の私的実存が取り上げ直しひき受ける範囲内での集団的歴史にまで拡張されている」。

「私」が私の「身体＝知覚」の上の時間的存在であることを通じ、私は有限であるとともに、そこからの時間的脱 - 自を本質として「自由」である。

5-3 III 自由

5-3-1 自由論のジレンマ：全的に自由かそれとも全く自由でないか

有限な世界内存在としての知覚・身体への私の時間としての到来を存在の端緒としたメルロ＝ポンティは、反転して、私の意識がその有限であることにおいて普遍性・自由を持つことを弁証法的に解明する。

世界のなかに受肉した時間である身体上の主観性（主体＝コギト）を起点にして、〈自由〉の問題も考えられなければならない。先ず自由を全るかゼロかで考える発想が（世界＝知覚＝身体の実在性から）批判されなければならない。

「意識というものはけっして、〈病人の意識〉とか〈障害者の意識〉へと自己を客観化するものではなく、老人がその老いを嘆き、障害者がその障害を嘆く場合でさえも、彼らがそのように嘆きうるのは、彼らが己れを他人と比べ、あるいは己れを他人の眼で眺めるとき、言いかえれば、彼らが自分自身にたいして統計的ないし客観的な見方をするときだけであって、この嘆きにしても、けっして全面的に率直なものではない。すなわち、その意識の中心にたちかえてみれば、誰しもが自分は己れにあたえられた規定〔有限性〕を超えたところにいると知っているのであり、その上でそれに甘んじているのだ。そうした規定〔われわれが有限な存在でしかないこと〕は、われわれが世界内存在するために、それと考えることさえなしに支払っている対価なのであり、当然とられるべきひとつの手続きなのである。われわれが自分の顔の欠点をいろいろとあげつらいながらも、やはり他の顔と取りかえようとは思わないのも、このためである。意識の乗り越えがたい普遍性に

は、いかなる特殊性も結びつけられえないし、この並はずれた逃走の能力にはいかなる限界も劃されえないように思われる」 (PP 496/341-342)。

意識の「脱一自」性は、確かに自身が特殊な身体知覚の「現在」の上にある有限な存在であることを忘れさせてしまうような「逃走能力」「普遍性」を持つ。しかしそれは、「私の現在」という身体知覚の有限性の上の「自由」であることを忘れてはならない。

「〔確かに〕人は少し自由であるなどということはできないであろうし、言われているように、もしさまざまな動機が私を或る方向に傾けるとしても、それは次の二つの場合のどちらかである。つまり、それらの動機は、私を働かせる力であるか —— その場合には、自由はないことになる —— それとも、そうした力ではないか —— その場合には、自由は完全であり、私が平和な家庭にあるときも、恐ろしい拷問を受けているときも、私は等しく完全に自由だということになる —— このどちらかなのである。したがって、われわれは単に因果性の観念だけではなく、動機づけの観念も放棄しなければならないだろう。いわゆる動機が私の決心に重圧をかけるのではなく、逆に、私の決心が動機にその力を貸しあてているのである。われわれが今しがた解き明かしたように、私は、私自身にとっては、およそ自然や歴史の事実によって私がそれで<ある>もの —— せむしとか美貌とかユダヤ人といった —— ではまったくくない。たしかに私は、他者にたいしてはそうしたものであるが、しかし、私は、他者をその視線が私の存在の内にまで達するような一つの意識として措定するか、それとも単なる一個の対象として措定するかについてつねに自由なのである」 (PP 497/342-343)。

人間は全的に自由だとすれば、情念にふりまわされ、鉄鎖に繋がれる奴隷状態の現実(知覚の現実)を見落とす。超越論的・存在論的自由も同様、存在の内における自由を見落とす。

「けれども、自由についてのこの最初の反省は、自由を不可能にするという結論に達するだろう。事実、もし自由がわれわれのすべての活動や、さらにはわれわれの情念(passion)のうちにさえも等しくあり、それがわれわれの行為と何ら共通の尺度をもたないのだとしたら、もし奴隷が恐怖のなかで生きる場合にも鉄鎖を引きちぎる場合とおなじくらい自由だと証言するとしたら、自由な行動があるなどと言っても意味がないし、自由はあらゆる行動の手前にあって、「ここに自由が登場する」などとは、いかなる場合にも宣言のしようがないだろう。なぜなら、自由な行動がそれとして見てとられるためには、その行動が、かつての自由ではなかった、ないしあまり自由ではなかった生活を背景にして浮かび上がるのでなければならないだろうからだ。もしお望みなら、自由はいたるところにあると言ってもよいが、しかしまた、それはどこにもありはしないことになる。自由の名のもとに、

ひとは既定の思想を拒否するが、しかしその考え方では、自由が始元的な既定事実になり、われわれのいわば自然状態になっている。〔そうだとすれば〕自由は、われわれがつくり出さねばならぬものではないのだから、天賦の能力ではあるが、しかしそれ〔Negation〕は、天賦の能力などはまったくもたないようにするためにあたえられている能力なのであり、またそれは意識の本性ではあるが、本性などというものはもたないということの本領とする本性〔Negation ことごとく否定し去らねばならないこと〕なのであって、いかなる場合にも自由は、外に表現されることもなければ、われわれの生活のなかに姿を現わすこともないのである。したがって、行為 (l'action) という観念は消え去ることになる。われわれはこれといって名指しうるような何ものでもないし、われわれを構成している非存在が世界の充実のうちに滲みこむということもありえないのだから、何かはわれわれから世界へ移行するということはありえないのである」 (PP 499/345-346)。

5-3-2 従来の自由概念の非現実性・論理矛盾

否定する自由は全的であっても観念的でしかなく、少なからず概念矛盾を抱えている。因果論に立脚する行為論であれ、動機づけ論であれ、同様否定の自由論も、全的な自由、すなわち「いたるところに自由はある」と言うのであれば、しかしまた、それは「どこにもありはしないこと」という意味でもある。

自由は瞬間瞬間の「現在」の制約の中で行われて初めて意味をもつのであり、また現実にも密着し、相互に関係づけあう中でしか考えられず、実現されねばならないものである。

「だが、自由の概念そのものからして、われわれの決意が未来にのめり込んでいるということ、その決意によって何ごとかがなされてきているということ、次の瞬間は前の瞬間の恩恵を蒙り、必然性が働くわけではないが、少なくとも前の瞬間によって促されるものであるということ、を要求しているのだ。もし、自由ということがなすということであるなら、そのなすことは、新しい自由によって一瞬にして打ち壊れされるのであってはならない。したがって、各瞬間が閉ざされた世界なのではなく、ひとつの瞬間が後続の諸瞬間を巻き添えにしうるものでなければならぬし、いったん決意がなされ行動が開始されるならば、私は或る既得のものを処理し、私のはずみを利用して、もっと継続してゆく気になるにちがいないし、精神の傾斜というものがあるにちがいない」 (PP 499-500/346-347)。

自由を不可能にする因果関係の設定 (客観的世界観措定) 以前の、「現在」の「脱 - 自」構造 (時間構造) によって引き起こされる連続的世界であっても、「現在」からの推移は全く自由と言うわけでは決してない。先に分析された通り、それは「自然的世界」「自然的秩序」を背景とするのであり、「次の瞬間は前の瞬間の恩恵を蒙り、必然性が働くわけではないが、少なくとも前の瞬間によって促されるものであるということ、を要求している」。「自由」が「なすこと」すなわち行為であるとすれば、破壊であっても破壊するも

のを受け継がざるを得ず、「ひとつの瞬間が後続の諸瞬間を巻き添えにしうるのでなければならぬ」。因果論的図式設定以前の世界で、「行為」とは「いったん決意がなされ行動が開始されるならば、私は或る既得のものを処理し、私のはずみを利用して、もっと継続してゆく気になるにちがいない」ものと定義される。

「もし行為の回路というものがないとしたら、つまり、或る完成を要求し、それを強化しようとする決意であるにせよ、それを換えようとする決意であるにせよ、決意のための背景として役立つような開かれた状況がないとしたら、自由はけっして生じてこない。〔超越論的〕理性的であるような選択などというものがないのは、単に時間に先立つ時がないからというだけではなく、選択というものが、あらかじめ参加しているということ为前提にしており、最初の選択という観念が背理だからでもあるのだ。もし自由が自由に働ける余地をもつ (*avoir du champ*) のでなければならぬとしたら、つまり、もし自由が自己を自由として表明しうるのでなければならぬとしたら、何ものかが自由をその目標から隔てていなければならないし、したがって自由はひとつの実現の場をもつ (*avoir un champ*) のでなければならず、つまり自由にとって、特権的な可能性、ないしあくまで存在に固執しつづけようとする実存がなければならない」 (PP 500/347-348)。

因果論的ではないにしても自然的連続性が存在する世界で、「自由な行為」が成立するためには、「自由」はその連続性の系列を何らかの形で超えているのでなければならない。超えることができなければ「選択」はありえない。

「超越論的理性＝コギト」などというものが —— 想定されはしても —— 存在しない以上、「選択」は、「あらかじめ参加しているということ〔状況・世界内存在〕を前提」とする。従って「最初の選択〔誕生の選択〕という観念」は背理でしかない。とすれば、「選択」も「行為」も、常にある特定の場＝知覚の上で行われるのであり、「自由はひとつの実現の場をもつ」のでなければならず、「自由にとって、特権的な可能性、あくまで存在に固執しつづけようとする実存」がなければならない。

その「実存」が持つ状況 —— 時間的に連続する状況・環境 —— を場として、「或る完成を要求し、それを強化しようとする決意であるにせよ、それを換えようとする決意であるにせよ、決意〔すなわち行為〕のための背景として役立つような開かれた状況」の系列が可能になり、「自由」な「選択」に基づく「行為の回路」が実現する。

「したがって、われわれはもういちど *Sinngebung*〔意味附与〕の〔フッサールの〕分析を取上げ直し、場をもたぬ自由はないということは確定したわけなのだから、どうして意味附与が遠心的〔意志的〕であると同時に求心的〔場の状況を引き受け得る〕でもありうるのかを明らかにしなければならない」 (PP 501/349)。

5-3-3 知覚の生の志向、意味付与が与える世界の意味

超越論的主観による対象への意味付与理論は、知覚における〈特権的ゲシュタルト〉—— 多様な知覚の内の特権的知覚（知覚における対象・物が生の志向に対して判断以前に特定の纏まり・ゲシュタルトをもって現われること —— の事実を説明できない。「われわれの受肉した実存と世界との交渉の中で構成される、世界の土着の意味というものがあり、これが決意に基づくすべての意味付与の基盤を先ず構成してしまっている」。

「この岩はのり越えられない、と私は言う。この述語が、大きいとか小さい、切り立っているとか傾いているという述語やその他のすべての述語一般と同様に、それをのり越えようとする企てなり人間の現存なりによってのみ岩にあたえられるものだということはたしかである。それゆえ、自由にたいする障害物を出現させるのはまさしく自由なのであり、したがって、障害物を自由にたいする制限として自由に対立させることはできない。しかしながら、おなじ企てがなされる場合でも、この岩は障害物として現われるであろうが、もっと手ごろな別の岩は補助手段として現われるであろうことも、まずもって明らかである。したがって、私の自由が、ここには障害物があり、あちらには通路があるようにさせているわけではなく、それはただ、一般に障害物とか通路といったものがあることを可能にしているだけである。つまり、私の自由はこの世界の特殊な形態を描き出すのではなく、その一般的〔変更可能〕な構造を措定するだけなのである」（PP 501-502/349-350）。

「したがって、望みのままに己れをシリウス星にでも地球の表面にでも置くことのできる思惟的主観としての我れの底に、自然的我れとでもいったものがあり、これが、その地球上の状況から離れることなく、絶えず絶対的な価値づけを粗描しているのである。のみならず思惟的存在としての私の投企も、明らかなようにこの価値づけの上に構築されるのであって、もし私がシリウス星を観点にして事物を見ようと決意するにしても、それをするために私が頼るのは、やはり私の地球上での経験なのであり、私はたとえば、アルプスは〔どこにでも見られる〕もぐら塚だという言い方をするだろう。私が、手や足や一個の身体、一個の世界をもつかぎり、私は己れのまわりに、決意に発するわけではないのに、私の周囲の物に私が選んだわけではない諸性格〔例えば、上下左右、奥行、等〕を附与するさまざまな志向を携えているのである。これらの志向は二重の意味で一般的なのであるが、それはまず第一に、これらの志向が、およそ可能なすべての存在者を一挙に包み込むようなひとつの体系 —— もし私に山が大きく切り立ったように見えるとしたら、木は小さく傾いて見える —— を構成するという意味においてであり、次には、これらの志向が私に固有なもの〔私が作り出したもの〕ではなく、私よりももっと遠くからやってくるという意味においてであり、したがって私は、その組織が私の組織と似ているすべての精神物理的主観のもとにそうした志向を見いだしたとしても、別に驚きはしないのである。ゲシュタルト理論が示したように、私にとって特権的ゲシュタルトがあり、それが他のすべての人間にとってもまた特別であるといったふうにして置いている所以のものもここにある

のであって、これが心理学や厳密な法則を成立せしめてもいるのである」（PP 502-503/350-351）。

見られるとおり、ここまで論じられてきた「知覚の現象学」の集大成とっていい記述である。「自由」な「思惟」主体としての「私」は、「知覚」の「現在」を固有の場としながら——知覚＝身体の拡がり（地）として、周囲に自然的世界すなわち「周囲の物に私が選んだわけではない諸性格〔例えば、上下左右、奥行、等〕を附与するさまざまな志向を携えながら」、またそこに自然的世界の一部としての自-他共通の「特権的ゲシュタルト」「他者」「道具」（「言語」）を持ち、それに制約され——他方、脱-自構造によって「知覚」以上の「私」であり、時間的脱-自として「現在」から「現在」へ、「過去」「未来」構造を引き連れながら推移し、「思惟する私」から「自由」に、例えば「障碍」としての意味を付与したりすることができる存在である。諸学は、自他共通の「ゲシュタルト」を対象としてきた、ということもできる。

「したがって、たしかに即自的な障碍物〔例えば障碍としての山〕というものもないが、しかしそれを障碍物として性格づける我れ〔「思惟する私」〕もまた無世界的な〔私の固有性を持たない〕主観ではなく、この我れは自己自身に先駆けて〔知覚身体として〕物のもとにあり、それに物の形態〔「山」〕をあたえてやるのである。われわれの受肉した実存と世界との交渉のなかで構成される、世界の土着の意味〔ゲシュタルトとして現われるような〕というものがあって、これが決意にもとづくすべての **Sinngebung**〔意味附与〕の基盤となっているのである」（PP 503/352）。

5-3-4 知覚の地の投射による特権的知覚・価値付与作用、その間主観的承認と沈澱

知覚＝感性的世界の価値付与作用には、その基盤として世界の土着の意味が先在するが、それには<沈澱作用>が関与する。その機構の解明には<統計的思考の現象学的基礎>の解明が必要になる。そもそも統計的思考がそうした知覚の<沈澱作用>から生み出されたものである。

「私が疲労にたいして自由なのは、私が己れの世界内存在にたいして自由であるまさしくそのかぎりにおいてであり、私が己れの進路を自由に歩き続けうるのも、それを変更しうるという条件づきなのである。しかし、まさしくここでもわれわれはまた、われわれの生活のもつ一種の沈澱作用を認めねばならない。すなわち、世界にたいする或る態度がたびたび強化されると、それがわれわれにとって特別な態度〔自由に変更し得るはずなのに、そう考えなくなる習慣化〕になるのだ」（PP 504/353）。

「山が大きかったり小さかったりするの、それが知覚された物として私の潜在的な活

動の領域におかれ、単に私の個人的生活の基準であるだけではなく、〈すべての人〉のそれでもあるような或る基準と比べられるかぎりにおいてなのである。一般性と蓋然性とは虚構ではなく、現象なのであり、したがってわれわれは、統計的思考の現象学的基礎を見いださねばならないのである。統計的思考は必然的に、世界のうちに固定され、位置づけられ、包みこまれた存在者に属する。二十年間それに満足してきた劣等コンプレックスを私が瞬時に打ち壊すなどということは、〈あまりありそうにもない〉。このことが言わんとしているのは、私が劣等性によって拘束され、それが私からまったく離れた彼方にある出来事の総和ではなく、私の現在の雰囲気になっている、ということである。… われわれの自由はわれわれの状況を打ち壊すのではなく、そこに自己を噛み合わせるのであるし、われわれの状況は、われわれが生きているかぎり開かれたものなのであるが、ということは、われわれの状況が特権的な解決の諸様式を求めるものだということとを意味すると同時に、この状況はそれだけではそうした解決をもたらすことはできない、ということをも意味している」（PP 505/354-355）。

論理的には相対的に（基準と比較して）しか判断できない筈の「大小」関係を、どんな比較もせずに即座に判断できる、特権的知覚を持つわれわれの日常的「知覚」は、生まれてからの個人的生活のなかで —— その特権的知覚を間主観的に言葉で検証することを通じて —— 「すべての人」に通用するような「基準」を有するに至っている。しかしその「一般性」は、普遍的なものではなく、身体的な条件や他者経験に培われて醸成され、沈澱（習慣化）した、「蓋然的」、ゲシュタルトの一般性である。にもかかわらず、それを「変更する」蓋然性は —— 身体サイズに変更でもない限り —— ほぼ無い、のである。

われわれの「自由」は、そのように蓋然的に決定された状況において在る。先ずそれに「自己を噛み合わせる」ことが必要である。「開かれた状況」に在るということは、それを変えることも可能なだけでなく、変わることがなく、そのため変更には「特別の解決の諸様式を求める」かもしれず、或いはまた「そうした解決をもたらすことはできず」決して変わらない、と言うこともあり得ることを含んでいる。

5-3-5 歴史的状況にたいする意味付与の自由・階級意識に先立つ知覚の自由

以上の論点は歴史的状況についての価値付与作用についてもあてはまる。階級から階級意識を引き出す客観的思考と、階級的意識から階級を演繹する観念論的反省がともに批判され、制度的（社会的・相互主観的）な枠内で世界内存在する具体的な生活仕方（知覚＝コギト）を基盤として、双方を考え直していく必要がある。〈知的投企〉に先立って〈実存的投企〉（知覚）の事実が思考の基盤に据えられなければならない。

「もし私が自分をその絶対的具體性において捉え、反省が私を私自身にあたえるがまま

に捉えるならば、私は、たとえば<労働者>とか<ブルジョワ>といった性格づけをまだあたえられていない無記名の前人間的なひとつの流れである。もしそれに次いで、私が自分を多くの人間のうちのひとり人間と考え、多くのブルジョワのうちのひとりのブルジョワと考えるにしても、それは私についての二次的な見方でしかありえず、私は私の中心においてはけっして労働者でもブルジョワでもなく、己れを自由にブルジョワ的意識なりプロレタリア的意識として価値づけするひとつの意識なのである。事実また、生産回路の中での私の客観的位置は、けっして階級意識を惹きおこすに十分なものではない。革命がおこるずっとまえから、被搾取者はいた。労働運動が進歩するのは、必ずしもつねに経済的危機の時期とはかぎらない。したがって、反乱は客観的諸条件の産物ではなく、逆に革命を欲して労働者がなす決意こそが、彼をプロレタリアにするのだ。現在の価値附与は、未来の自由な投企によって生ずるのである。ここから、歴史はそれ自体では意味をもつものではなく、歴史がもつのはわれわれがわれわれの意志によって歴史にあたえる意味なのだ、という結論を抜き出しうるであろう」(PP 505-506/355)。

(マルクス主義のテーゼでもあるような)「意識」は「何ものかの意識」である前に、「知覚=身体」——「無記名の前人間的なひとつの流れ」——であり、「時間性」に基づく「自由な意識」——「己れを自由に価値づけするひとつの意識」——である。拘束された状況に巻き込まれてそこを「知覚=現在」の場とする「私」ではあるが、しかし「生産回路の中での私の客観的位置は、けっして階級意識を惹きおこすに十分なものではない」。むしろ「革命」は「革命を欲して労働者がなす決意」、「未来の自由な投企」による「現在の価値附与」、すなわち「意識の自由」によって起こる。「歴史はそれ自体では意味をもつものではなく、歴史がもつのはわれわれがわれわれの意志によって歴史にあたえる意味」である。

「私をプロレタリアとして性格づけるのは、非人格的力の組織とみなされる経済や社会ではなく、私が己れのうちに担い、私が生きているがままの社会であり、経済なのである——ましてやそれは、無動機的な知的操作ではなく、私がこの制度的な枠内で世界内存在するその仕方なのである」(PP 506/356)。

メルロ=ポンティが言いたいのは、「知覚=現在」が置かれている状況のうちから十分に、「革命」を歴史に生み出すに至るような「障碍」——生の自由に対し「一般的」に万人に「障碍」と認められるような共通性を持ったゲシュタルト——が見て取れる、ということである。歴史を動かす力は、それしかない。

「つまり、社会空間が集極化しはじめ、被搾取者の層が姿を現わすのが見られる。社会的地平のどこか一点から圧力がくわえられるたびに、イデオロギーや職種の違いを超えて結束が一層明確になってくる。階級が現実化され、各自の生活に共通する障碍に気づくこ

とによって、ついにプロレタリアートの諸部分相互のあいだに客観的に存在する（ということは、言いかえれば、結局のところ絶対的観察者がそれらのあいだに認めるであろうような）結びつきが実感される時、状況は革命的だと言われることになる。どこかの時点で革命の表象が現われるという必要はまったくないのである」（PP 508/358）。

「せいぜい言えることは、革命は彼らの歩みの果てにあり —— 各自が自己自身の苦難のなかで、その特殊な偏見を背景にして具体的に体験しているところの —— 「これは変わらねばならぬ」というかたちでの彼らの投企のうちにある、という程度のことである」（PP 508/358-359）。

具体的な生の苦難の中で、「これは変わらねばならぬ」というように見えてくる「障碍」だけが、現実を変える「投企」を生み出す。それが個人的であるにとどまらず、社会的に「集極化」して現われるとき、「歴史」を変える「投企」になる。が、その集極化はヘーゲル的な「絶対的観察者」によって見て取られるような客観的「表象」 —— 「革命」という表象 —— として現れるのではなく（そう見たければ見えるとしても）、「知覚」における生の「実感」としてある。

「したがって、たしかに私は、可能的〔それとして見えない〕革命との関係のうちに身を据えるときにはじめて、己れを労働者として、あるいはブルジョワとして認めるのだし、そしてこの態度決定は、私の労働者あるいはブルジョワという身分から機械的な因果関係によって結果してくるものでないのだが（だからこそ、どの階級にも裏切者がつきものなのである）、しかし、だからといって、この態度決定は根拠も動機もない無時間的＝場当たりの価値附与といったものではましてなく、それは〔いわば〕分子的〔身体的〕過程によって準備されるもので、言葉となって吹き出し、客観的目標に結びつけられるに先立って、共存のなかで成熟してくるものなのである」（PP 509/359）。

「こうして、ブルジョワであるとか労働者であるということは、単にそれであると意識しているということではなく、われわれが世界を形態化し他人と共存するその仕方とひとつである潜在的ないし実存的投企によって、自己を労働者として、あるいはブルジョワとして価値附与することなのである。私の決意は、私の生活の自然発生的意味を取上げ直して、それを強めたり弱めたりはするが、しかしそれを無に帰してしまうようなことはない。観念論と客観的思考とは、いずれも階級意識を欠いているが、前者は現実的存在を〔観念的でしかない〕意識から演繹するからであり、後者は意識を事実的存在から抽象するからであって、両者のいずれも、〔知覚身体的な生の〕モチベーション＝動きという関係を見無視しているからである」（PP 510-511/362）。

5-3-6 <対自>と<対他>の（「地」における）関係性と相互主観性

<対自>（知覚）と<対他>（相互主観的領野）とは相互に還元不能なのではなく、「<

対他>の諸構造がすでに<対自>の諸次元をなしている」こと、「絶対的な主観性というものが私自身の抽象的概念にすぎないと同様に、<対象としての他者>は他者の精確でない様相に過ぎない」という意味で、最初から関係性のなかにある。両者（私という知覚と他者という知覚）の根柢には<相互主観性> —— 対自 - 対他に截然と区別されたもの同士の関係というのではなく、知覚の超越（はみだし・非反省的な部分・地の部分での関係性 —— がある。

「他我の経験なるものは、私が私自身を見る見方のうちにもすでに、可能なる<他人>としての私のステイタス *qualité* が装備されていること、また、私が他者についてみつ視像のうちに、その他者の *ego* のステイタス [私が持つ自我と同じもの] が含まれていること、を前提にしている」（PP 511/362）。

「もし経験的に存在する他の人間が、私にとって他の人間でなければならないのだとしたら、私は彼らを認識するための手段をもっていなければならないから、したがって、<対他>の諸構造がすでに<対自>の諸次元をなしているのでなければならないであろう。にもかかわらず、われわれが今論じているすべての詳細を<対他>から引き出すことは不可能である。他者は必ずしも私にとっての対象であるに尽きるとはかぎらないし、〔第一他者は〕全面的に、私とまったくおなじ程度に赤裸々な実存でもあれば自由でもあるものとして知覚されうる。絶対的主観性が私自身の抽象的概念にすぎないのと同様に、対象としての他者 (*Autrui-objet*) は他者の正確ではない様態にすぎない。そのことを踏まえれば私は、自身を反省する場合においてさえも最も徹底した場合には、すでに己れの絶対的個性の周りに、一般性の辺暈のようなもの、あるいは<社会性>の雰囲気のようなものを捉えていなくてはならない。あとになって私にとって<ブルジョワ>とか<人間>という言葉がひとつの意味をもちうるようになるには、是非ともそれが必要なのである。私はたちどころに己れを私自身の中心からはずれたものとして捉えていなくてはならないし、また私の単独的な実存は己れの周りに、いわば〔間主観的〕肩書きをもった実存 (*une existence ès-qualité*) を拡散していなくてはならないのだ。<対自> —— すなわち、私自身にとっての私と、他者自身にとっての他者と —— は、<対他> —— すなわち、他者にとっての私と、私自身にとっての他者 —— という地から浮き出てくるのでなくてはならない。私の生は私が構成するのではないひとつの意味をもたなくてはならないし、厳密な意味での相互主観性がなくてはならず、われわれの各自が絶対的個性という意味で無記名であると同時に、絶対的一般性〔他と共通〕という意味でも無記名でなくてはならない。われわれの世界内存在こそ、こうした二重の意味での無記名性の具体的な担い手なのである」（PP 511-512/363）。

5-3-7 知覚における対自・対他（図 - 地）関係の相互性・歴史が持つ能動的意味

知覚の地の部分で連続する私（対自＝図）と他者（対他＝地）の相互的反転関係＝相互

の入れ子的嵌入関係・能動 - 受動未分の関係性に基づいて、＜歴史の意味＞も知覚が能動的に関わりつつ、かつ受動的に形成されることになる。歴史の意味は、「あらゆる個人的な決意に先立って、社会的共存と＜ひと＞の中で仕上げられる未来の具体的投企」としてある。「われわれが歴史にその意味を与えはするが、しかしそれは、歴史が我々にその意味を提案することなしになされるわけではなく」、その限り「歴史の主体は個人ではない」のである。

「ところで、歴史というものは、それ〔状況＝現在〕をひき受け〔求心的＝受動的〕、そうすることによってそれに決定を下す意識〔遠心的＝意志的〕なしには何ひとつ達成しえないということがほんとうであり、したがって、歴史というものは、〔それを引き受けないからといって〕われわれを己れの目的のために自由に処理する為体の知れぬ力といったかたちでわれわれから切り離されること〔ヘーゲル〕はけっしてありえないとしても、まさしくそれがつねに生きられる歴史であるからこそ〔求心的〕、われわれは歴史に、少なくとも断片的な意味〔遠心的〕を認めないわけにはゆかないのだ」（PP 512/364）。

歴史は常に「生きられる」ものだから、もう常に既に巻き込まれてしまっているのであり、それに「少なくとも断片的な意味」でも認めてこちらから意志的に決定を下さない限り、ただ流されて「何一つ達成し得ない」という状態に追い遣られるのである。ちょうどそれは、「われわれを己れの目的のために自由に処理する為体の知れぬ力」というあり得ない想定と、しかし同じ結果に陥る。

「さまざまな出来事の意味と呼ばれているものは、それらの出来事を産み出す観念でもなければ、またそれらの出来事の集合からたまたま生じてくる結果でもない。それは、あらゆる個人的な決意に先立って社会的共存と＜ひと＞のなかで仕上げられる未来の具体的投企なのである。…といっても、これは、つねに自由なわれわれの投企やわれわれの評価とは無関係な歴史の真理があるという意味ではなく、これらの投企の平均的かつ統計的真理があるからなのである。と言うことは、われわれが歴史にその意味をあたえはするが、しかしそれは、歴史がわれわれにその意味を提案することなしになされるわけではない、と言うに等しい。Sinn-Gebung〔意味附与〕は単に遠心的であるだけでないのであって、だからこそ歴史の主体は個人ではないのである。一般化された実存と個人的実存のあいだに交換があつて、そのそれぞれが受取りもすればあたえもするのだ」（PP 513/365）。

自存的に見える「歴史」「出来事」の「意味」は、先に見た「知覚＝身体」レベルで構成される「社会的共存と＜ひと＞」による「未来」に向けての「具体的投企」、すなわち意識的な投企が行われるための「地」の投射が生み出すものである。それは歴史に巻き込まれている「個人」が、「思惟する私」以前の「知覚＝身体」として相互主観的に協働し

てそれを生きていることから生じ、それゆえその「平均的かつ統計的」な事態である。いわば歴史の側からの意味提案と言っている「ひと」による集合的投企と、「個人的実存」「思惟する私」による意味付与が「交換」される。

「われわれが言いたいのは、とにかく自由が歴史の意味を変えるにしても、それは、歴史が当該時点で一種の地すべりの移行によって提示している意味を取り上げ直すことによってでしかありえない、ということなのである。現在のしかじかの提案に関しても、投機師と政治家、歴史的詐欺と時代の真理とを区別することはできるし、したがって、われわれが過去に関してなす遠近法的配置も、絶対の客観性を得ることはけっしてないにしても、恣意的であってよいという権利はけっしてもっていないのだ」（PP 513/365-366）。

5-3-8 知覚と世界の相互一体性：私とは私の知覚のすべてである。

相互主観性が一切の「地」だとすると、自己の現前でさえも、無記名の一般性——個人的「思惟する私」に対する社会的な「ひと」（無記名）としての「知覚」の一般性——によって媒介されている（地として図化に関与）。意識の絶対的流れも、対他的のみならず対自的にもすでに、「具体的な赤が、或る一般性を地にして浮かび上がってくるように、私は、他人の視点に身を移さなくても、知覚のうちですでに自分を一個の知覚主観として（孤立的に）捉えることができるのであって、比較を絶した〔他を一切含まない〕意識として捉えはしないのである」。

「したがって、われわれは、われわれの発意や、われわれ自身がそれであるところの厳密に個人的な投企の周囲に、一般化された実存とすでになされた投企の地帯、つまりわれわれと物との間に漂い、われわれに人間とかブルジョワとか労働者といったステイタスをあたえるさまざまな意味の地帯を認めることになる。自然や社会の配置が無定形な事実であることをやめてひとつの状況へと結晶し、ひとつの意味をもつようになるや否や、言いかえれば、要するにわれわれが実存するや否や、すでにこの一般性が介入してくるのであり、われわれの自己自身への現前もすでにこの一般性によって媒介され、われわれは純粹意識であることをやめるのである。すべての物は或る媒体を通過してわれわれに現われてくるのだが、一方、物はこの媒体を己れの基本的な性質によって色づけることになる。たとえば、この木の切端しは、色や触覚与件の集合でもなければ、それらの全体的ゲシュタルトでもなく、それは木の本質とでもいったものを己れから放射しており、これらの＜感覚与件＞は或る主題に肉づけをし、あるいは或るスタイルを絵にして見せるわけだが、この主題、このスタイルこそが木そのものなのであり、そしてそれが、ここにあるこの切端しやそれについて私がなす知覚の周囲にひとつの意味の地平を生じさせるのである。われわれも見てきたとおり、自然的世界とは、およそ可能なすべての主題とすべてのスタイルの場以外の何ものでもない。それは比類のないひとつの個体であると共に、それと分かちが

たくひとつの意味でもあるのだ。それと相関的に、主観の一般性と個人性、さまざまな資格をあたえられた主観性と純粋な主観性、〈ひと〉の無記名性と意識の無記名性とは、哲学がそのいずれかを選ばねばならぬといった二つの概念ではなく、具体的主観というただひとつの構造の二契機なのである。」（PP 513-514/366）

「自然や社会の配置が無定形な事実であることをやめてひとつの状況へと結晶し、ひとつの意味をもつ」ようになるのは、「われわれ実存」がそこに参加するからである。「パリが憂鬱に見える」のは、そのような状況にある「実存」がそれを見るからだが、一方「物」の方でも——客観的世界観が想定する「物質」ではない以上——その状況を「己れの基本的な性質によって色づける」ことになる。「この木の切端し」でさえ、「木の本質とでもいったもの」である「スタイル」——生のリズム・存在のリズム——を帯びて「感覚」される。その限り「木」は、客観的物質＝「無定形の事実」ではなく、或る「一般性」すなわち「意味」をもって「感覚」に現われる。「感覚」もまた、まだ私以前の「身体」として無記名な「ひと」でしかないから、このとき「感覚」は、個人の「知覚」の内にありながら、「私がなす知覚の周囲にひとつの〔一般的な〕意味の地平を生じさせる」のである。

「自然的世界とは、およそ可能なすべての主題とすべてのスタイルの場以外の何ものでもない。それは比類のないひとつの個体であると共に、それと分かちがたくひとつの意味でもある。「私」の「感覚」は、「私の思惟」が比較を持ち出すまでもなく、それ以前に、「私」に一般的な「意味」を持った「感覚」を提示するのである。

「こうした経験〔比較するまでもなく「赤」を見て取る知覚〕の個人性そのものは純粋なものではない。というのも、この赤の厚み、その個性性、それが私を満たし、私のもとに達するためにもっている力は、この赤が私の〔私以前の〕まなざしに或る振動を促し、それを引き出すところから生ずるのだからであり、この赤がひとつの特殊な変奏であるところの色彩の世界と私〔の身体〕が馴染みになっていることを前提にしているからである。したがって、具体的な赤は、或る〔身体的〕一般性を地にして浮かび上がってくるのであり、だからこそ私は、他人の視点に身を移さなくとも、知覚しながら己れを一個の知覚主観として捉えるのであって、比類のない〔比較を絶した〕意識として捉えはしないのである。私は、私のこの赤の周りに、この知覚が達していない私の存在の全領域と、そしてまた、この知覚がそこを通過して私のもとに達するところの〈視覚〉という、〈色彩〉に割当てられた領域〔地〕とを感じている」（PP 514515/367）。

「すなわち、絶対的な〔生の〕流れがそれ自身のまなざしのまえて、〈一個の意識〉として、あるいは人間として、受肉した主観として射影するのであるが、それは、この絶対的流れが現前——自己への、そして他者への、世界への現前——の領野であり、この現前こそがその流れを自然のおよび文化的世界へ投げ入れるため、流れがそこから自

己を理解することになるからなのだ。われわれは、この流れを自己との絶対的な接触、いかなる内的亀裂をももたない絶対的密度としてではなく、逆に自己の外部にまで自己を追い求めてゆく存在として思い描かねばならない」（PP 515/368）。

「実存」そのものである「絶対的な流れ」は「自己として」、「身体」「知覚」に時間を通じて受肉し、「他者」「世界」「自然的世界」「文化的世界」に「現前」し、それによって「自己」を理解する。故にこれを超越論哲学的に「自己との絶対的な接触」である「絶対的自我」や「純粹自我」、或いは「いかなる内的亀裂をももたない絶対的密度」「時間」としていわば内的に理解してはならず、「逆に自己の外部にまで自己を追い求めてゆく存在として」、具体的体系的に展開していく「私」を見届けていかなければならない。

「というのも、あたえられているのが次々に現われる時間の断片や、あれこれの個別的な流れではなく、それぞれの主観性の自己自身による取上げ直しであり、自然の一般性のなかでの、多くの主観相互の取上げ直しであり、ひとつの相互主観的な生とひとつの世界との結びつきだからである。現在こそが＜対自＞〔物質〕と＜対他＞〔精神〕、個人性と一般性の媒介をおこなうのだ。真の反省は、私を私自身に、近づきたい無為な主観性としてではなく、私がいま実現している世界と他者への私の現前と全く同じひとつのものとしてあたえる。私は私が見ているすべてのものであり、私は一個の相互主観的領野なのであって、しかもそれは、私の身体や私の歴史的状況があるにもかかわらずそうだというのではなく、逆にこの身体であり、この状況であり、それらを介してすべての他のものであることによってそうなのである」（PP 515/368）。

「私」とは、私の「知覚」のすべてである。

5-3-9 否定ではなく、状況における意味選択としての自由

その観点から同様に、私を無において自由とする理論²⁰⁵も批判されなければならない。主観性と自由を、主観性の有する絶対的否定性によって定義すると言うとしても、実際には、世界に無を出現させるとされる主観性は、「地」において既に世界のうえに成立しており、その意味で無を成立させているのは世界であるのだから、主観性が否定性によって現出する無（「囟」としての「無」）も、沈黙も音の世界の一樣態（「沈黙」という「囟」）であるように、世界の存在の一部と言わねばならない。

「私の現実的な自由は、私の存在のこちら側にあるのではなく、私のまへの物のなかにあるのだ。私は自分が今それであるところのものを絶えず拒否しうるからといって、私は絶えず己れを選んでいると言うわけにはゆかない。〔実際に〕拒否していないと言うとす

205 サルトル

れば、それは選んでいないということなのだ」(p369)。

先に見た通り、「拒否する」こと以前に「選ぶ」ことがなければならない。「拒否していない」ということを「選ぶ」のでない限り、「選んでいない」以上は、ただ巻き込まれ、流され、「何事も達成されない」のに他ならない。

「この時間〔自然的時間ないし一般化された時間〕は、これと同様に循環的なわれわれの身体的機能の時間なのであり、またわれわれが共存している自然の時間なのである。この時間はわれわれに参加の粗描とその一般的形式だけしか呈示しないのだが、それは、この時間が絶えず自己自身を蝕み、己れがつくり上げたばかりのものを破壊するからである。〈対自〉と〈即自〉とを何の〔知覚＝身体の〕媒介もなしに直面させる〔デカルト的客観的世界観に立つ〕かぎり、また、われわれ〔思惟する私〕と世界とのあいだに主観性〔私の身体〕のこの自然な粗描、つまり自己自身にやすらうこの前人格的時間を感じとらないかぎり、〔構成された客観的世界のなかに〕時間の湧出を担うためのさまざまな作用が必要となり、呼吸反射も道徳的決断も、守旧も想像もすべてが〔事実に根差さない〕同等の選択となる。われわれから見れば、〔客観的に想定された〕意識に普遍的構成のこの能力が〔帰せられてしまうのは、意識〔デカルト的なコギト〕が、己れの下部構造でもあれば己れの生誕でもある〔知覚＝身体の〕出来事を、問おうとしないからにすぎない。それにとっては世界が〈自明なことである〉ような意識、世界を〈すでに構成された〉ものとして、そして自分自身のうちにさえも現存しているものとして見いだすような意識〔コギト〕が、その存在やその在り方を選ぶ〔自身の事実性を引き受ける〕ことは絶対に〔理論的に〕ない」(PP 517/370-371)。

5-3-10 世界内存在としての知覚に受肉した私の自由・意味選択の自由

「具体的に考えれば、自由はつねに外と内との出会いであり —— われわれが出発点にした前人間的・前歴史的自由でさえもそうである —— この自由は、われわれの生活の身体的及び制度的所与の寛容度が減少してゆくにつれて低下してはゆくが、決して零になることはない。フッサールが言っているように、〈自由の領野〉と〈条件づけられた自由〉があるわけだが、それは、自由がこの領野の境界内では絶対であり、その外では零になるという意味ではなく —— それはちょうど知覚野と同様であり、これもまた線状の境界などもってはいない —— 私が近い可能性と遠い可能性をもっているからである。われわれの参加がわれわれの力を支えているのであり、何らかの力がなければ自由もないのだ」(PP 518/372)。

「われわれは解きたい混乱のなかで世界や他人に巻き込まれてしまっている。状況という考え方は、われわれの参加の起源に絶対的自由を想定することを排除する。のみならず、それはまた、われわれの参加の終極に絶対的自由を想定することも排除する。いかな

る参加も、たとえヘーゲル流の国家への参加でさえも、私にすべての差異をのり越えさせることはできないし、私をすべてにたいして自由にさせてくれることはできない。この普遍性〔絶対的自由〕そのものにしても、それが体験されるというその一事からして、一個の特殊性として世界という地から切りとられてくるものであろうし、実存は、それが目指しているものを一般化すると同時に特殊化するものであって、包括的にはなりえないのである」 (PP 518-519/372-373)。

5-3-11 知覚における即自と対自の暫定的総合、私は私の行動として現われる

世界への参加 (サルトル的アンガージュマン) ではなく、受肉によって自己が地としての世界へ開かれていることによって、自身の状況の内における具体的自由が存在する。「生まれるということは、世界から生まれることであると同時に世界へと生まれることである。世界は既に構成されてはいるが、しかしまた決して完全には構成されていない。前の関係〔世界から生まれる〕からすれば、われわれは世界によって促されてあるし、後の関係〔世界へと生まれる〕からすれば、われわれは無数の可能性に向かって開かれていることになる。然るにまだこの分析は抽象的ではない」 (PP 517/371)

「ヘーゲル的自由を実現する<即自>と<対自>の総合にも、やはりそれなりの真理がある。ある意味では、これは実存の定義そのものであって、この総合は刻々われわれの目前で、現前という現象〔=知覚〕において果たされているのであるが、とはいえその総合は不断に〔無限に〕やり直されねばならず、われわれの有限性を決して取り除いてはくれないのである〔絶対知=われわれ、になりきれることはない〕。或る現在を引き受けることによって、私は己の過去を取り上げ直し、変形し、その意味を変えてしまうのであり、私はそれに対して自由であり、己をそれから解放する。…精神分析的治療が患者を癒すのは、過去の意識化を惹き起こすことによってではなく、何より先ず患者を、実存の新たな関係によって〔眼前の〕医師に結び付け直すからである」 (PP 519/373)。

「患者にとって問題なのは、精神分析的解釈に学問的な同意を示して過去の概念的意味を発見することなどではなく、あれやこれやを意味するものとしての過去を生き直すことであり、患者がそれに成功するには、彼と医師との共存の視覚から己れの過去を見るしかないのである。コンプレックスは無手勝流の自由によって解消されるわけではなく、むしろ、それなりの援助や動機によって惹きおこされる時間の新たな脈動によって解体されてしまうのだ。すべての意識化において、事情は同断である。意識化が効力をもつのは、それが新たな参加によって担われる時である。ところが、この参加もそれはそれでひそかななされるので、時間の一周期しか有効ではないのだ。われわれが己れの生に関してなす選択は、つねに或る所与を土台にしてなされる。私の自由は私の生をその自然発生的な意味からそらせるわけだが、それはまずその意味〔「地」としての「生」〕を背負いこみ、一

連の〔自然的秩序を持った〕地すべりの移行によってなすのであって、けっして絶対的創造によるわけではない。私の過去や気質や環境からする私の行為の説明はすべて正しいが、しかしそれは、これらのものを相互に分離可能な出資分としてではなく、その意味をさまざまな方向に明確化してゆくことが私に許されているような私の総体的存在の諸契機として見るという条件づきなのであり、したがって私がこれらのものにその意味をあたえているのか、それとも私がこれらのものから意味を受けとっているのかは、けっして言うことができないのである。私は一個の心理的かつ歴史的構造である。そして、私は実存と共に或る実存の仕方、或るスタイルを受けとってしまっているのだ。私のすべての行動、すべての思惟はこの構造と関連しており、哲学者の思惟でさえも世界への彼の手がかり——これこそが彼なのだ——を明確化するひとつの仕方にすぎない。けれども、私は自由であり、しかもそれは、これらの動機づけがあるにもかかわらず、あるいはこれらの動機づけのこちら側でそうだというのではなく、これらの動機づけを手段として自由なのである。この意味付けをおこなう生、自然と歴史とのこうした一定の意味づけ、これこそが私にほかならないのだが、私が無制限に、そして何の保留もなしに現在私があるところのものであることによってこそ、私は前進する機会をもつのであり、私の時間を生きることによってこそ、私は他の時間をも理解しうるのであり、現在のうちに、そして世界のうちに埋没し、私がたまたまそれであるところのものを決然とひき受け、私の意志するものを意志し、私がなすことをなすことによってこそ、私はその向うに進むこともできるのだ」(PP 519-520/373 - 374)。

『知覚の現象学』を閉じるにあたりメルロ＝ポンティは、サン＝テグジュペリの小説のある一節を引いている。自我はその知覚・身体のうち行動に見てとられねばならない、というのがその主題である。

「考察の対象が物であれ歴史的状況であれ、哲学は、それをよく見つめることをわれわれに再三再四教える以外の如何なる機能も持たない。哲学が実現されるには、単独に存在する〔学問としての〕哲学が破壊されねばならない、というのは正しい。しかしここで口をつぐまねばならぬ。というのも、己が人びとや世界と取り結ぶ関係を最後まで生き抜くことだけが英雄のしるしであるし、他人がその名前を借りて語るということは、あつてはならないからである。「君の子供が炎に包まれていたら、君は飛び込むだろう。……もし障害物があつたら、君は自分の肩を顧みず体当たりするだろう。君は君の行為そのものの内に宿っているのだ。君の行為、それが君なのだ。……君は自分を身代りにする……君というものの意味が、まばゆいほどそこにあらわれている。それは君の義務であり、君の憎しみであり、君の誠実さであり、君の創造なのだ。……人間というのはさまざまな絆の結節点に過ぎない、人間にとっては絆だけが重要なのだ」(PP 520/375-376)。

5-4 まとめ

『知覚の現象学』第三部「対自存在と世界内存在」は次のような内容として展開された。

第一部「身体」第二部「知覚された世界」で示された —— 科学的客観的世界観を排した —— 「知覚」の実相、すなわち「知覚」と「世界」との反転関係は、そこから科学的客観世界の構築が思いつかれるような、既にして始源的に真偽の意味をもつ、「知覚」固有の真理世界であった。がしかし、その真偽は常に時間の内に無限に開かれており、いつでも撤回可能の、著しく不安定なもの・漠然としたものということもできよう。或る意味では、真偽を「知覚」の外で一義的に確定できる世界観の構築が、デカルト的コギト構築の目的だったということも出来るかもしれない。

デカルト的コギトは、「知覚」が最初から持っている自発的な「図」の展開に同時相即に展開する「地」の投射機能・それによる身体的感覚の反転としての世界の立ち上げの働きを模倣して成立した、とみることもできる。しかし、コギトは自身を永遠化し、真偽を確定的なものにするために、自身を「知覚」から切り離したために、他方で「私」という生きた存在の有限性も「他者」との関係性も喪ったと言える。

とはいえ「知覚」本来の真偽は、状況の複雑性に絶えず動かされて不安定であり —— 地が変わるたびに図が変わるのだから —— 揺れ動くことを本質とするの。故に、諸感覚の統一を「図・地」関係で非因果論的に考えなければならなかったのと同様、揺れる「知覚」の真理を永続させるために「無意識」といったものを「意識」の背後に物象化し原因とすべきでもないのである。われわれが生きているのはあくまで「知覚」のうちにおいてであり、生の志向の際限ない展開の中で、さしあたりここまでの自分（真理）を知りながら、なお更に未来に向かって生きる —— 揺れる —— のである。

世界を自ら構成したものとしようとして思惟は、自身を世界（知覚）から切り離して、それ自体で存在するものとして構成しようとする。しかし、思惟の存在は生の志向の行為から自己確認的に派生しているものであり、逆の論証は成り立たない。数学的思惟の純粋さを根拠にしようとしても、そもそも数学的企画学的世界が知覚の行動の可能性の精緻化としてある。

知覚における身体の本質である自己超出によって定立される世界、すなわち世界の表現にとっては何と言っても言語がその代表である。真理とは、言葉の意味が目指す無限な目標のことであり、言葉は知覚の運動を地として意味をもつ。故に刻々揺れる知覚の地によって言葉の意味は無限に開かれており、現在までに否定されていない言葉が真理である。言葉の意味は無限の未来に向かって開かれ、また繰り返し用いられ定着した意味は、それが使用された知覚として獲得され、過去に無時間的に次元として配されて、知覚の現在においてその都度展開し直され得るようになる。すなわち言語活動とは常に超出していく生の志向としての「知覚」の、或る時間のサイクルを丸ごと開く営みとしてある。

こうした知覚の超出の本質を原因とする真理の未確定性・不安定性に対し、そうした無限に開かれた現実から切り離して完結した世界を構築しようとしたのがデカルトの「コギ

ト」ということができる。しかし「自我」としての「私」も、世界の中の知覚として超出するものである以上、「自我=自我」は決して成立しない。加えて、自己意識的な二重構造からコギトを導き出そうとしても、意識は必ず何ものかについての意識なのだから、自我は対象化されてしまい、無限に開かれた・規定変更可能なものであることを免れ得ない。むしろコギトは行動するのは私であると知っている知覚の自己認識的な実相において捉えられるべきであり、知覚を一步も出ないで捉えられなければならないのである。

そこからしかし、「語る思惟」が登場することによって、それまでの「知覚する私」は「語っているのは私と感ぜられる」という自己認識的な行為の確認意識に転じ、それ自体は「沈黙のコギト」といわれねばならないという問題が生じる。言葉を語る思惟が、言葉は世界を表現するときには自身姿を消す本質から —— 身体が世界を表現する際に「地」に転じて姿を消すのと同様 —— 「語る思惟」は、「一次的な言葉」を語っているときにでさえ、「ひと」が語っている、と言われ得るのである。言葉を語る「思惟するひと」と、「自我」としての「私」はどう関わりうるのか。「私」は「語る私」と同一化できて、「他者」に理解されうるものになりうるのかどうか、が検討されなければならない。「他者」理解の問題の手前に、「自我」としての「私」（「知覚」「身体」の主体としての「沈黙の私」）と「語る私」（「ひとが語っている」）とは、どう繋がりをうるのか、という問題が浮上してきたことになる。

そこからメルロ＝ポンティは、「語るコギト」に対し「沈黙のコギト」の身体・地としての先行性を —— それが初次的限定的であるとは言え、世界と一体になっていけば「思惟する身体」であることを —— 掘り下げて説明してみせるが、それはしかしこれまで論じてきた知覚論への逆戻りに過ぎない。後年の回想にあるように、解明しなければならないのは、むしろその「沈黙のコギト」としての「知覚としての私」が、そのままのように「語られる私」として言語を通じて、言語世界において形成し直されていくのか、という問題だったには違いないが、むしろ、「図-地」関係にある「語るコギト」と「沈黙のコギト」の関係は、「知覚の現象学」レベル以上の段階では、もう「沈黙のコギト」を想定すること自体、その掘り下げが「ひと」としての身体的合一でしかないことは分かっているのだから、最早その「合一」を追い求めることこそ因果論的ロマンティシズムでしかないとして、転じて「二次的三次的な言語」の使用のプロセスのうちに、独我論的展開それ自体の厚み・肉づけを見出していくことをメルロ＝ポンティは語って見せているのか。いずれにしても、そのプロセス先に進めてみる、ということが肝要であるように思われる。

先回りしていえば、『知覚の現象学』末尾で、「発生的現象学は精神分析学へと展開しなければならない」言うメルロ＝ポンティに従って、『ソルボンヌ講義』でのフロイト批判こそ、「語るコギト」の形成論を追う、『知覚の現象学』の継承的展開ということができよう。

「沈黙のコギト」すなわち「自我」としての本来の「私」の問題は、最早「経験」の内、すなわち言葉が語れる文化的世界でのその肉づけ —— 「地」の不断の書き直し ——

に委ねる以外ない、とでも言うようにメルロ=ポンティは、これまで『知覚の現象学』の冒頭から積み上げ続けてきた議論を時間意識の問題に移す。時間は「自我」としての「私」すなわち「沈黙のコギト」にも等しく流れる。そこでは「私」と「ひと」の区別はもはや霧消する。

客観的世界観が想定する点・線的時間の表象は因果論的に虚構されたものであり、論理矛盾である。故に、不断の「現在」である「意識」の「現在」をそれに接続させることはできず、却って「時間」は、生の志向の展開である「図」としての「知覚」がそこからその都度展開する「地」としての「過去」「未来」であると考えられなければならない。

問題は、「意識」としての「現在」の内ない「過去」「未来」としての「時間」を——フッサールの「過去把持」「未来把持」の概念に倣って——解明することだが、「過去」が「過去」として「意識される」のは何故か、である。フッサール現象学「メロディー」の分析も借りながら、それをメルロ=ポンティは次のように解明してみせる。「過去」は、不断の「現在」としての「知覚」から不断に投射される「地」の上の連続店として、いわば逆時間的に、「現在」から「水の流れを透かして底の石を見るように」「透けて見えている」のである。それが「過去」である（ベルクソン時間論批判）。フッサールの能動的志向性を時間論的には不十分であるとして、現存在に向けて世界から展開される「基礎づける志向性」の超越論的必要を説いたハイデガーの時間論も、時間現象の本質を見誤った仮説でしかない。時間は「存在」を生み出し、「過去」にそれを沈めもするのだが、生み出された「存在」を消しはしないのである。

時間の普遍性から「ひと」との区別の問題を飛び越えて論じることが出来る「思惟する私」にとっての時間「経験」は、「過去—現在—未来」の繰り返しが無限に続くこととして先ず与えられる。そこから「永遠」の概念が齎される。時間が生み出す「存在」だけをその内に持つことが出来る「意識」にとっては、「完了したもの」と「可能なもの」とがあるだけである。「過去把持」と「未来把持」の「行為的志向性」はそれらをもとにして行われ得る。

その上で、或るものの「知覚」が「意味」を持つということは、他の「知覚」と関連づけられるということだが、他の「知覚」は「現在」である今の「知覚」とは異なった時間性にあるのだから、「関連付ける」とは「過去把持」か「未来把持」のいずれかでしかない。かくして「意味づける」ことは「時間性」を本質とし、自己超出「脱自」を本質とする「理性〔推論の能力〕と意味と自己性」は「時間性」を本質とすることになる。時間性は有限な意識相互を対立させることなく共存させ、有限な意識のその先の未来、歴史へも開かれている。

「自我」としての「私」と「語る主体」としての「ひと」の関係も、自己超出（脱自）——すなわち時間性——を本質とする意識の自己意識的反省構造によって、決して一つにならないまま、しかし有限な世界内存在でしかありえない特殊な身体「知覚」の上に、「現在」として時熟した「対自」「私」として（心身問題の解決）、「自我」とし

での「私」もそれに応じて特殊なものであり、「知覚」が不断の「現在」として世界を展開していくのに、最初から最後まで、不等であり続けながら、決して離れることはない時間関係に結ばれていると結論される。

有限な世界内存在としての知覚・身体への私の時間としての到来を存在の端緒としたメルロ＝ポンティは、反転して、私の意識がその有限であることにおいて普遍性・自由を持つことを弁証法的に解明する。

従来の自由論はいずれも全的な自由を想定するために、非現実的で論理矛盾を免れていない。世界内存在における有限な知覚である私だからこそ自由は意味を持つ。このことは、客観的因果論的關係が張り巡らされる以前の世界が、諸瞬間の細切れではなく、連続していることを要求している。即ち「自然は秩序を持つ」。それぞれの瞬間は後続の瞬間を「巻き込む」ことにおいてなだらかに —— 「地滑りの的に」 —— 成立し、そこに「行為」の連続の可能性（「行為の回路」）が生まれる。「知覚」における私の決心、それに基づく意味付与が自由に対する障碍を規定するのであって、逆ではない。私の決心が —— 開かれた無限の可能性の中の一項として —— 歴史の流れを変えるものにもなる。

歴史の諸理論の誤りは、歴史が意識以前の知覚における「ひと」の集合的行動において形成されてくることを見ない処にある。その意味で歴史はそれ自体の意味をもつ。意識はそれに動かされながらその意味を規定し、変えていく。それが意識の持つ歴史における自由である。

世界内存在としての有限な知覚・身体の上に時間として受肉した自我である私は、超出の本性によって「自分」「ひと」「他者」に関わっていく。真の反省は、私の知覚が既に「特権的知覚」を含んでおり、すなわち私の生の志向に応じた世界の側からの応答として —— 比較するまでもなく —— 世界を一定の「物」として受け取ることができている（その検証は生まれてからこの方の間主観的経験の中で積み上げている）。つまり、私自身、「絶対的主観性」というものではない限り、私自身の成立のうちに既に私ではないものを含んでおり、同様、「他者」も「絶対的他者」というものがなければ、他者ではないものを含んでいる。その重なり合いとしての世界は無限に開かれている。

メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』を閉じるにあたり引用したのは、サン＝テグジュペリの小説の一節である。その主題は、自我はその知覚・身体のうちの行動に見てとられねばならない、というものである。

第六章 メルロ＝ポンティの教育論・ソルボンヌ講義

『行動の構造』『知覚の現象学』の延長線上に見えてくるもの

6-1-1 ソルボンヌ講義の評価と意義

『知覚の現象学』を1945年に刊行し、『行動の構造』(1942)と併せて博士号を取得したメルロ＝ポンティは——サルトルらと雑誌『現代』を創刊する傍ら、リヨン大学等で講義を開始し、1949年から1952年までパリ大学文学部(ソルボンヌ)で児童心理学と教育学の主任教授を務めた。このソルボンヌでの講義歴は、哲学研究者の側からはミスキャストとも評されてきたが²⁰⁶、先にみたとおり、『行動の構造』『知覚の現象学』の思想展開の上にメルロ＝ポンティ現象学を考え直した場合、その「知覚＝身体」論の具体的展開として、極めて重要な意義を持つと考えられる。いわゆる「後期」思想からメルロ＝ポンティ身体論を教育学に応用してきた教育哲学においても、「ソルボンヌ講義」は、改めて『行動の構造』『知覚の現象学』の延長上で読まれるべきであり、そこから見えてくる従来のメルロ＝ポンティ思想解釈・身体論解釈の誤りもあると考えられる。本章は、そうした視点に立って、これまでの第一章～第五章を通じての『行動の構造』『知覚の現象学』の読解を踏まえた上で、改めて「ソルボンヌ講義」を概観する。

本章は、3年間にわたって、毎年3本ずつ行われたメルロ＝ポンティの「ソルボンヌ講義」のうち、以下で引く、メルロ＝ポンティの教育学概論ともいうべき講義「おとなから見た子ども」でメルロ＝ポンティが示した当面の「教育学」と「児童心理学」の区分——「子どもに対する大人の反応に向けられる研究(教育学)」と「客観的知識に向けられる研究(児童心理学)」——すなわちその内容に即していえば、「おとなから見た子ども」を扱うことになる「教育学」の講義「おとなから見た子ども」と、「子どもから見た(大人の)世界」を扱う「児童心理学」の講義「幼児の対人関係」の二つを分析する。

メルロ＝ポンティは、既に第一章で観たように、『知覚の現象学』「序文」において、「世界をその湧出そのままに捉えること」が現象学の目的であるとしていた。世界は、所有されるものではなく生きられるものであるとして、身体論を拠点にその現象学を新しい哲学としてメルロ＝ポンティは展開した。

繰り返すまでもなく「世界を所有する」とは、可能的な世界を案出するまでに至った「意識の行動」(『行動の構造』)が、自身を可能的世界に移し純粹なものとして(コギトの同一性に立脚しなおして)、そこから展開した客観的世界に、生きられてきた世界の方を引き移して理解しようとする立場である。それに対し「世界は生きられるものである」とは、「知覚」を決して離れない立場であった。メルロ＝ポンティは、近代

²⁰⁶ (Merleau-Ponty 1949-1952) 邦訳書、訳者あとがき(248)参照。以下引用は、()内に頁数(原書/邦訳)のみ記す。

哲学が想定してきた理性主体・コギトによる身体の統制 —— 理性による「身体的なもの」の管理・統制の哲学・文化 —— に異を唱え、広く精神分析学や文化人類学の知見にまで考察を拡げながら、その相対化、革新の必要を考えていた。

一方、当時の教育学においては —— 近代国民国家創設に応じて多集団を対象とする必要に応えた学校教育の整備拡充が進展していたが —— その一斉授業のための教育プログラムとしては、近代哲学・近代自然科学的世界観（人間観）に基づき、等しく備わると想定された「理性」にいかにか働きかけその発達を促すかに主眼が置かれていた²⁰⁷。が、大人が子どもに何をどのように教えるのかということが徹底的に迫り及された一方、それに比して、子どもの学習経験、つまり子どもが考え、理解し、表現することなどが、何に支えられどのように子どもの身の上で展開されていくのか、ということについては、その近代哲学的な視点の故に、検討される機会を欠いていたと言える。

ソルボンヌ講義でメルロ＝ポンティはまさにこの点から従来の近代教育学を、まずはそれが科学としての表象心理学（ヘルバルト・ピアジェ）に従属することによって、社会的諸価値に無批判な科学技術に随してしまっているとして批判し、科学的視点が決定的に見落としてきたものとして、教育学における「子どもから見た」視点の重要性を提起し直した。そこからメルロ＝ポンティは、「大人から見た子ども」と、「子どもから見た大人」の相互の視点からの、子ども自身の身体性の展開 —— すなわち「知覚」の展開 —— を中心にした、子どもと周囲の大人との間で繰り広げられる関係性、すなわち「学び」の展開、の現象学的解明に着手し、ここに、現象学的立場からの自身の哲学を重ねつつ、近代科学と軌を一にする近代教育学を批判して、それに代わる本来の教育論の展開として、それを自らの現象学＝新しい哲学の具体的展開として、その系譜の上に位置付けられることになったと考えられる —— 『知覚の現象学』序文で、「現象学は発生的現象学にならねばならない」、とされていたことを想起したい —— 。メルロ＝ポンティ「ソルボンヌ講義」は、教育学が持つ —— 心理学とも重なりうる —— その本来の現象学的特質にともなう、哲学研究者が、教育学に過ぎないとして、「エピソード」として切り捨てられるようなものではないのである。

本章は、以上の視点から、メルロ＝ポンティがソルボンヌ講義でその現象学的立場からどのように近代教育学を批判し、それに代わる自身の教育論の提示のために、教育学を巡るどのような問題の検討が必要と考えたか、その点を、これまでに明らかにした『行動の構造』『知覚の現象学』の思想展開の延長上で、解明することを主題とする。

6-1-2 ソルボンヌ講義の概要とメルロ＝ポンティの現象学的スタンス

メルロ＝ポンティがソルボンヌ（パリ大学文学部）の教育学および児童心理学の主

²⁰⁷ 当時既に、理性中心的な近代教育学が主流だったことは、メルロ＝ポンティの後任にピアジェがソルボンヌに招聘されたことが十分示している。

任教授として、コレージュ・ド・フランスへ転出するまでの三年間、担当した講義は、以下の通りである（講義順については未詳）。

- 1949—1950年度 「大人から見た子ども」
 - 「意識と言語の獲得」
 - 「幼児の意識の構造と葛藤」
- 1950—1951年度 「幼児の心理—社会学」
 - 「幼児の対人関係（第一、二部）」
 - 「人間諸科学と現象学（第一部）」
- 1951—1952年度 「人間諸科学と現象学（第二部）」
 - 「児童心理学の方法」
 - 「他者の経験」

その記録として出版された『ソルボンヌ講義』²⁰⁸を見ると、メルロ＝ポンティが、まず子どもの乳幼児期の成長過程に眼を向け、その検討を主題としていたことが分かる。そのことから、それまでの近代教育学が前提にしている発達論や教育実践の指針となる理論としての心理学——速やかに既存社会の価値観へ馴染ませるため、幼児の辿る発達をそれに合わせて整理する²⁰⁹——にメルロ＝ポンティは、まず問題を見出しているのである。

1949年度に行われた講義の一つ「大人から見た子ども」²¹⁰、冒頭、当時の教育

²⁰⁸ Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949 - 1952, Verdier, 2001, 邦訳：木田元・鯨岡峻 訳『意識と言語の獲得 ソルボンヌ講義 I』（1993 みすず書房）、「幼児の対人関係」滝浦静雄訳（『眼と精神』（1966 みすず書房）所収）。

²⁰⁹ 近代教育学の体系づけをおこなったカント学派ヘルバルトの『教育学講義要綱』は、教育学の基礎として子どもの発達過程を分析する「表象心理学」を据える。その本質は、「意識内の認識の状態が低次から高次へと時間的にリニアに進展すること」にあるとされ、それに基づいて近代教育学は、①おとなが子どもを効率的に教え導く一般的方法を構想しうる、②その前提として、子どもの年齢に応じた普遍的な心理状態があるという、発達段階論の発想にあるとされる（西岡けい子『教室の生成のために—メルロ＝ポンティとワロンに導かれて』勁草書房 2005）。

²¹⁰ 「大人から見た子ども」の全体構成は以下のとおりである（一部補筆）。

〔序論〕

- I 他の諸科学に対する教育学の位置
 - a 教育学と道德の関係 b 教育学と児童心理学の関係

II 教育学と歴史

III 教育学と精神分析

IV 教育学と史的唯物論

〔第一章〕親子関係

I 子どもの誕生以前

II 誕生後

〔第二章〕子どもの発達の諸段階

コンプレックスについての新たな考え方…

I 離乳コンプレックス

II 闖入コンプレックス

鏡像の重要性

学全般についてメルロ＝ポンティは以下のような基本的見解を披瀝している。

「一般的に、教育学は児童心理学に対してあまりに単純に位置づけられています。その理由は、教育学は教育についての一つの技術でしかなく、児童心理学という一つの科学に従属している、と普通には思われていることによります」(89/129)

ここからわかるように、メルロ＝ポンティは、当時の教育学を、科学を踏まえた常識が考えるその根本的な在り方に遡って批判し、教育学を心理学から区別する「科学」の視点、並びに教育学を心理学に従属する「技術」と考える通念からのあり方を根本的に改める必要があるとみている。

「教育学が児童心理学に依存しているという考え方は、思い込みの一つに過ぎません。教育学は心理学の応用などではなく、それがまるごと児童心理学だからです。純粋な開業医などというものがいないのと同様、教育学にとっても観察と実践を切り離すことはできません。生物が問題である場合、ましてや人間存在が問題である場合、純粋な観察などありえません。観察はすべてすでに介入であり、被験者のなかのなにかを変えることなしに、実験したり観察したりはできないのです。理論はすべて同時に実践であり、逆に行為はすべて了解関係〔教育者と子どもの状況の理解〕を前提にしています」(90/130)

心理学と教育学を区別可能としてきた従来の近代教育学の視点は、実際に目の前で展開される事象を、想定された理論に照らし合わせながら、事象から独立に観察することが可能だと考える、近代実験科学的な思考に支えられている

ここまで『行動の構造』『知覚の現象学』とメルロ＝ポンティの現象学思想を辿ってきた目から見れば、上のメルロ＝ポンティの発言からは、様々なその現象学的哲学の反響を聴きとらずにはいない。「純粋な開業医などというものがいないのと同様、教育学にとっても観察と実践を切り離すことはできない」とのメルロ＝ポンティの言葉からは、『行動の構造』『知覚の現象学』で展開された「知覚」の哲学の立場から、一切

III エディプス・コンプレックス

(…6 もう一つ別の例の分析——トロブリアンド諸島において子どもの置かれている諸条件 7 マリノフスキーの観察についての補足…)

〔第三章〕文化主義的社会学研究成果

I アロール島の住民についてのカーディーナーの研究

II もう一つの例 —アメリカの村プレンビル

主要な特質／社会構造／社会生活／宗教／投射体系／子どもの教育／このような教育の結果

III 原始的な教育のもう一つの類型についての研究—ナヴァホ族

最初の六年間の教育／六歳から思春期まで／成人の生活／老年と死…

〔第四章〕ソシオメトリー

…A 自発性を再喚起するためのいくつかの技法 B 人間関係の分析 C 心理劇による治療 D 社会劇

の対自－対他関係が、既にその始源的な「知覚」の「発生」の場面において、「地」すなわち「身体的な「ひと」の次元のうちで、能動－受動分離以前の相で「環境」「世界」と反響しあいながら「発生」してくると考える、「知覚」観の基本が窺える。純粋に能動的・自発的な「絶対的自我」の概念 —— ここでは「純粋な開業医」すなわち転じて「おとな」としての「教師」 —— があり得ないのと同様、「絶対的他者」の概念 —— ここでは「おとな」、おとなの「観察」に全く影響されない「こども」 —— もあり得ないのである。

「生物が問題である場合、ましてや人間存在が問題である場合、純粋な観察などありえない」と言うのは『行動の構造』の「行動の発達の歴史」の構造段階論を思わせるし、「観察はすべてすでに介入であり、被験者のなかのなにかを変えることなしに、実験したり観察したりはできない」、は明らかにそれを可能と考えてきた近代科学、特に心理学の、「反射」理論の誤謬の本質である。「疾患は、むしろ実験室で作られるのである」と『行動の構造』第二部「高等な行動」では言われていた。

メルロ＝ポンティは自身の立場である現象学のそもそもの出発点から、デカルト＝カント主義的な自然科学観の批判を自らの哲学としてきた。第一章で見た通り、『知覚の現象学』「序文」で、従来の近代科学の学問としての問題点を、それが事象を分析する視点を生の現実から切り離して純化してしまう、近代哲学のコギトの自己同一性を出発点とする物心二元論的な世界観に立脚していること、即ちコギトに立脚する「反省」の立場に立って、事象に対して自ら綜合作用を行う超越論的理性の立場に立っている点にあると批判していた（IV／6）²¹¹。そのような近代科学・近代哲学に対してメルロ＝ポンティは、本来「世界とは、その構成の法則を私が予め自分の手中に握ってしまっているような一対象などではなくて、わたしの一切の思惟と一切の顕在的知覚とがおこなわれる自然的環境であり領野である」（V／7）としていたことは、前章までに十二分に検証してきたところである。

必要な限りで振り返っておけば、『行動の構造』で示されたのは、先ずは「意識」の本質が —— ベルクソンの意識表象説批判に従って —— 「運動」にあると捉えられ、「意識」を「行動」と把握し直すことであった —— 後に『知覚の現象学』で「知覚」の本質が「自己超出」と捉えられることと、体系的に符合する —— 。その「行動の発達の歴史」において、「外部観察者の」に観察可能なのは「物質」「生命」と進む構造の階梯の「意識」発生以前の段階までで、それ以降は「内部観察的」報告を媒介とする以外なく、また「段階的発達」という捉え方が出来るのは、「物質」段階の因果論的法則秩序が支配すると考えられた段階までで、「生命」段階からは —— 「世界」と「意識」の関係が、物理学的な一対一対応を取ると考えてきた（「恒常性仮説」）心理学および生理学分野において、ゲシュタルト派が「知覚」のゲシュタルト性、「知覚」それ自身が「意味」的統一を持つことを提起したのを受けて —— 「生命」

²¹¹ 『知覚の現象学』「序文」

以上の存在は、自ら自発的に自身の秩序「規範」に則って自発的に自身の「環境」を創り出すことを「行動」の原理として捉えられねばならず、そこから、「構造」相互の比較は、たとえ連続的に変化した「構造」であっても以前の「構造」とは全く違った非因果論的・非連続的「構造」に再構造化しているのが本質的に比較は不可能ということをもメルロ＝ポンティは主張していた。

そのため「知覚」誕生の段階以上の構造を対象とする『知覚の現象学』では、その検討対象が限定されざるを得ず、何らかの障碍で構造にズレが生じている、精神分析学の対象が中心的に扱われざるを得なかったが（幻影肢現象、錯視現象、シュナイダー症例）、後半は、そこから得られた知見を基に、「知覚」の構造論的検討が進められ、文字通り「世界」とは「わたしの一切の思惟と一切の顕在的知覚とが行われる自然的環境であり領野である」実相が浮き彫りにされた。それと並行して、自身を自ら生み出した可能世界に移せるまでに発達した意識が自身を反省による自己同一性原理としてコギトとして生の世界から分離し、そこから可能世界としての客観的世界観を構築し（「知覚の詐術」）刻々と移り変わる知覚と世界の関連態の不安定さを、生きた世界から分離することによって、永遠の相における純粹不動のものに替えようとした近代哲学・科学的な試みが解明された。しかし、そこで見落とされざるを得ない生の世界の実相が何であるかも同時に解明され、その筆頭が、無限に展開される時間性を本質とする、自己意識的な自己にとっても「不透明な」部分を残す、いわば第一の他者としての生きた「自己性」であり、次いで、客観化される以前の「生きられる世界の実相」、そしてもう一つが「他者」の問題である。

このようなメルロ＝ポンティの考察に基づけば、教育学の立場を完成された「大人の」理性主体から出発する —— 文字通り近代科学的なコギトの視点に立つ —— 単なる技術や実践として考えることは明らかに不十分であり、「生物以上の」「人間」に対する、近代科学的な「純粹な観察」などありえず、生の世界に踏みとどまって、その内部観察に迫ろうとするなら、その状況に自ら入る以外なく、「入る」という以前に、最初から状況と一体である実践として「理論」は「すべて同時に実践」なのにはかならないのである。

講義タイトル「おとなからみたこども」はまさに、外部観察者的に「おとなから見るとして「コギト」の立場批判を連想させるが、他方「こども」の方も、『行動の構造』と『知覚の現象学』を連続させて考える立場からは、「行動の発達の歴史」を辿る構造変動論的に観察可能な対象と言ってよいかどうか、が先ず問題となる。「こども」が知覚として対象化可能であったら既に『知覚の現象学』における「発生的現象学」の場面以降で対象化されていたであろうからである。講義「おとなからみたこども」を見る限り、検討対象とされるのは精神分析学の対象とされてきた「鏡像段階」「エディプス・コンプレックス」「闖入コンプレックス」等に不連続に限定されるのは —— いかにも『行動の構造』『知覚の現象学』における検討対象の限定と重なって —— 偶

然ではないだろう。従って、メルロ＝ポンティ自身の発言「教育学は丸ごと児童心理学に重なる」も、額面通りに受け取るわけにはいかないのである。「こども」は「おとなから見て」先ずもって「他者」であり、外部観察的な科学的対象ではまったくもってありえず、それに対する接近は、先ずは「おとな」にとっての第一の他者である「自分」の精神分析的アプローチを経てから、というのが、『行動の構造』『知覚の現象学』のメルロ＝ポンティの現象学的哲学の立場である²¹²。

そのようにして、世界を子どもの「湧出する世界」から捉え直し、その場を取り巻く「大人」との環境や関係から相対的に考慮し直す試みは、科学としての心理学に從属してきた近代教育学ではない本来の教育学のありかたとして、メルロ＝ポンティがその哲学の最初から目指してきた現象学の課題と、重ね合され得ることになる。

「理論と実践」が切り離し得ない、というより寧ろ、「理論」が掴まれる始源の「実践」に立ち戻ることが重要なのであり、「教育学」も「心理学」からその「理論」を得るのではなく、自らその始源の「実践」に臨まなければならない。「教育学は児童心理学と丸ごと重ねられねばならない」とメルロ＝ポンティが言う意味は、そういう意味と考えられねばならないだろう。

6-1-3 「こども」を教育学の対象にするということの意味・その現象学的困難さ

近代教育学がその依拠してきた心理学の問題²¹³により子どもの視点からの状況の解明を見落としてきたことは、先ずもって、世界から切り離された純粋なコギトから構築された客観的世界観に「他者」が欠落してきた問題と重ねて考えることが出来よう。

近代哲学ならびにその客観的世界観に立脚する科学は、「こども」という「他者」の視点に立つことを、はじめから原理的に必要としていない。「私」にとって第一の「他者」であるはずの「私自身」を、コギトは、純粋な自己同一性として難なく自己意識化してしまうからである。存在するのは「私」と同型である限りでの「他者」——『知覚の現象学』「序文」で批判されていたように、フッサール超越論的観念論が「合一」可能な「われわれ」として世界から切り離した「他者」——「不透明なもの」を何も含まない「透明」な、故に「私」と「合一」可能な同一な「他者」、だけなのである。そこから近代教育学も、「大人」である「私」と同型になりうるものとして児童生徒を想定し、「大人」にするためにはどう教育すればよいかを考えてきた。それに対し、メルロ＝ポンティの現象学的立場では、「私自身」が「知覚」として無限の可能性・

²¹² そこから考えるなら、教育が「こども」に期待すべきは、こどもの自発的な模倣ではなく、『知覚の現象学』後半で繰り返し語られたように、自己超出を本質とする「おとな」が「こども」にどこまでも近づき、自身「知覚」の不透明な部分において、行動・身体として「こども」の「ひととしての行動・知覚・思惟」に関わること。決して合一になりえないことを知っていつつ、その試みを諦めずに時間の中で展開し続けてゆくこと、である。

²¹³ 近代教育学それ自体の問題については既に本稿序論 2 補論で触れておいた。

他なるものにかかれていて、不断に変わりうる「不透明なもの」であるゆえに、その生の世界の事実を考慮に入れるなら、先ずもって「私」にとって第一の「他者」である「私自身」との、自己同一的な自己意識化 —— 即ち「我^{ユキト}惟^ト（思惟している私を思惟する、その「私」以外の一切の内容を含まない純粹思惟の立場から、自己同一性を導き出し、その自己原因性から存在を保証する）故に、我在り」とする —— は、理論的には可能でも、現実には不可能である。

まして、それを介して本来の「他者」と合一するなどということは更に無理である。先ずは、「不透明なもの」をふくむ「私自身」に迫るために、教育学は、「大人」の問題を探る精神分析学とも一体でなければならぬとメルロ＝ポンティは言う。加えて、構造的「他者」である「こども」を現象学的に接近しうる対象とし得るためにも —— 『知覚の現象学』のときと同様 —— 精神分析学の援けが必要である。

「我々と子どもの関係において、子どもとは我々大人が子どもに仕立てあげるものなのです。もっとも、このこと自体は、我々が自分で子どものうちに何を持ちこんだかを知ってさえいれば（つまり、子どものあらゆる反応が、あくまで大人の問いかけに対する応答に過ぎないのだということを手放してさえいれば）、さして重大なことではありません。この循環的な関係は、たとえそこに思い違いの入りこむ危険がひそんでいるとしても、避けえないものであり、それ以外に子どもに近づく手段はないのです。必要なのは、我々に由来するものと、子ども自身に由来するものとを区別するすべを少しずつ身につけることです。要するに観察と働きかけ、理論と実践の関係は、決して純粹認識の関係ではなく、存在の関係なのであり、我々は十分批判的になることによってはじめて、現実的な知の構成を望みうるのです」（89f. /131）

メルロ＝ポンティが一見すると無造作に発言しているように思える上の発言も、注意深く考えてみると、その真相が見えてくる。「子どもとはわれわれ大人が子どもに仕立て上げるものなのです」と最初からメルロ＝ポンティは言っている。近代教育学が自明としてきたことだが、このようにあっさり言われると違和感を禁じ得ない。現象学的見地に立って、「他者」「こども」の視点に立つことを必要と考えて、近代教育学を批判しているはずのメルロ＝ポンティが、そう言うのだからである。がしかし、本来「子ども」の視点は絶対的な「他者」の視点であり、『行動の構造』で確認された「別の構造として再構造化された」ものであることを考えるなら、容易にそれが捉えられるはずがないことは確かである。続く「子どものあらゆる反応が、あくまで大人の問いかけに対する応答に過ぎないのだということ」というのは、ワロンによるピアジェ批判の繰り返しだが、むしろ注意されるべきことは、「我々が自分で子どものうちに何を持ちこんだか」を「手放してさえいれば、さして重大なことではない」とメルロ＝ポンティ

が言っていることである。「大人」は先ず「自分で子どもの内に何を持ち込んだか」を本当には分かっていないとメルロ=ポンティは考えているのである。

『知覚の現象学』が「第三部 言語」で再三問題にしていたのは、「言語」が媒介する「文化的世界」が「私」の「知覚」の「不透明な部分」で身体が行動として（すなわち「ひと」として）「ひと」としての他者に働きかけ、身体相互が同一の行動をとることによって成立する「意味」理解の問題、そこにおける「ひと」と「私」の関係の問題——「私」と「語る主体」としての「ひと」の問題、すなわち「私」が「沈黙の主体」として残り続ける、という問題——であった。その点から考えるなら、「自分で子供の内に何を持ち込んだか」が「分かっていたら」、「重大なことではない」というのは、「私」は「沈黙の主体」にとどまり続けて、その「私」の「不透明な部分」で身体が「ひと」として「行動」として「子どもに何を持ち込んだか」は決してすべて「透明に」「分かる」わけではありえないので——逆の立場、すなわち「ひと」としての「こども」の身体・行動によって、それがどう受け取られるかも無限に開かれているので——実は、「重大なこと」なのである。しかし、その困難がいわば現象学的困難の確信に当たるものであることを承知の上メルロ=ポンティは、さしあたり「つまり」以下の、ワロンの言葉を借りた留保——「つまり、子どものあらゆる反応が、あくまで大人の問いかけに対する応答に過ぎないのだということを弁えてさえいれば」——言い添えて、困難を少しでも緩和しようとしたと考えられる。

そう理解するのでなければ、続く「この循環的な関係は、たとえそこに思い違いの入りこむ危険がひそんでいるとしても、避けえないものであり、それ以外に子どもに近づく手段はないのです」というメルロ=ポンティの非層とも形容できる決意の重さが理解できないだろう。「循環的關係」とは「私」が原理的に理解不能の「他者」にそれでも迫ろうとして、それ以外に方法がないところで、絶対に「合一」に至らない——どころか「そこに思い違いの入りこむ危険がひそんでいる」ことさえある、すなわち却って遠ざかってしまう可能性さえ排除できないにもかかわらず——避けえない、「自我」としての「私」と、有限であるゆえに無限に不透明なもの・世界・時間にかかれた「私自身」との関係を「生きる」しかない「知覚」の「現実」を物語っていよう。

「必要なのは、我々に由来するものと、子ども自身に由来するものとを区別するすべを少しずつ身につけることです」とは、それゆえ「私」である「おとな」と「他者」である「こども」——「他者」である以上「私自身」であつても同じことだが——と異なる構造のもとにある「図」であることを前提に言われている。そうである以上、決してその「図」同士は相互に「合一」すなわち「同じもの」にはなれないのだが（前提する「地」が異なる故）、その「図」はしかし、そのうちに「不透明な部分」を含んで成立しているのであり、その「地」の部分、行動としての身体の部分で「他なるもの」すなわち「他者」「世界」と常に接触しているのであり、それゆえ、「観

察と働きかけ、理論と実践の関係は、けっして純粹認識の関係ではなく、存在の関係」と言われているのである。故に、その —— 近代科学が「感覚」として生の世界から分離抽象してしまった —— 「知覚」の事実「我々は十分批判的になることによってはじめて、現実的な知の構成を望みうるのです」とメルロ＝ポンティは言うのである。

6-1-4 本来の教育学、その拡がり＝「知覚」世界の拡がり・文化、歴史

近代教育学を批判して、教育学を状況と一体であり、理論と実践の関係を「循環的依存関係あるいは相互包摂の関係」(ibid.) でなければならないとするメルロ＝ポンティは、子どもと大人の関係も「循環的な関係」であるとする。しかし、メルロ＝ポンティの強調点は、「循環的な関係」でありながらそれは決して一つのものにはなれないというところにあり、それは「大人から見た子ども」という視点に対し、「子どもから見た」世界という全く別の視点があり得ることを意味しており、にも拘らず近代教育学はそれを見落としてきたことこそが問題である、ということの意味しているのである。

近代教育学は、「子ども自身に由来するもの」を認めず、大人から見た理想の人間に子どもを近づけることを教育としてきた。だが、現象学がその初めから批判してきたように、近代哲学・近代自然科学が立脚点とする「純粹認識」、すなわち客観としての世界を純粹に観察する完成されたコギトの立場、から出発したのでは教育学は「生きた現実」を見失うのであり、そうした近代哲学的な認識前提に立つことなく、「湧出する世界」そのものに立ち会って、ともに生きる「循環的依存関係あるいは相互包摂の関係」であるような「存在の関係」における実践、から教育学も立ち上げ直されねばならないのである。

教育学は、状況と相互包摂の関係にあるものとして、状況が含む「道徳」「価値」も含めた(89/130)既存の構造の全体に常に循環的に関わり、子どもの新たな「学び」の展開として、常に新たな創造的な側面をも含み、相互包摂的な実践として、既存の価値体系に対し「十分批判的」に、「現実的な知」を「構成」していくものでなければならない。

「したがって、異なった三つの学科があるわけでも、そこに本質的な違いがあるわけでもなく、あるのは、次のような三つの方向に向かうただ一つの作業なのです。

- 行為の規則についての研究(倫理学)
- 客観的知識に向けられる研究(児童心理学)
- 子どもに対する大人の反応に向けられる研究(教育学)

ただ、児童心理学はどちらかという子ども側の事象に眼を向け、教育学は大人の側の事象に眼を向ける、とは言えましょう。したがって、教育学は、大人が子どもに

についてもつイメージの記述だということになりそうです。つまり、大人はどのようにして子どもとの関係を築くのか、またその関係は、歴史上のさまざまな時期にどのようにして築かれてきたのか、教育学はこういうことを知ろうとするのです」(90f./132)

注意されるべきことは、「児童心理学」が —— 「教育学」が「子どもに対する大人の反応に向けられる研究」とされているのに対し —— 「大人に対する子どもの反応に向けられた研究」とはされていない点、並びに児童心理学が「子どもの側の事象に目を向ける」と言えるとすれば「したがって、教育学は、大人が子どもについてもつイメージの記述だということになりそう」とされて、それに続けて、「大人が子どもについて持つイメージの記述」とされた「教育学」だけが更に、「つまり、大人はどのようにして子どもとの関係を築くのか、またその関係は、歴史上のさまざまな時期にどのようにして築かれてきたのか、教育学はこういうことを知ろうとするのです」と敷衍されている点であろう。先にメルロ＝ポンティ現象学の立場が、不可知の「他者」にとどまる「こども」に対して、如何にそれでも近づくか、原理的には不可能といってもよい「循環的關係」をそれでも続けていくことによって、近づいていくしかないと言われた、メルロ＝ポンティの「大人」「私」から見た「教育学」の、他にありえようのない偏りがよく見てとられると言うことができよう。

本来のあるべき包括的教育学に対する全体的な見通しを以上のように提示してメルロ＝ポンティは、そこから教育学と歴史、教育学と精神分析の關係及び当時隆盛の史的唯物論と教育学の關係について検討してみせる。

教育学を歴史にまで遡らせて捉え直す必要があるとメルロ＝ポンティが言うのは、「事実、大人と子どもは、向い合せて立てられた二枚の鏡のように、おたがいを無限に映し合う」(91/132)ものとメルロ＝ポンティは考えるからであり、教育とは大人と子ども一体のものとして、その歴史の上での進行を、後述する通り、他の歴史・文化と比較すること等によって、全体的に浮かび上がらせることで初めて分析可能になると考えられるからである。「この歴史こそが我々に、子どもを前にした大人のさまざまな行為 —— 事実上のものであれ、理論上のものであれ —— について教えてくれるのです」(ibid.)

「我々は、自分の行為を人が愚弄しているのに気づかないことがあります、それは我々がおのれをある「地」(ゲシュタルト主義者が言うような意味での)の上に浮き上がらせることをしないからです。我々は〔民族誌によって〕さまざまな文明を比較することで、まさしくこの地を手に入れ、おのれの文明を理解しうるようになります…」(92/134)

メルロ＝ポンティがソルボンヌ講義で、これまでの近代自然科学的学問分類からす

れば一見教育学とは無縁な、文化人類学的見地まで持ち出してくる理由がここから読み取れる。メルロ＝ポンティが目論む本来の教育学は、「子どもから見た」「学び」の展開における、「大人からの」関わり —— それ自体としては原理的に不可能な異なる「構造」すなわち「図」同士の相互関係 —— を、自身の固有の文化的「地」の次元に立ち返ることによって浮き彫りにしつつ考察していく、いわば搦め手からの、極めて戦略的な現象学的記述の試みである。そのことを通じて、漸く「大人」が「子ども」に対して何を教育しているかが、その「地」の部分における「子ども」と「大人」による包括的な実践を含めて明らかになるとかんがえられるのである。

6-2 I 講義「おとなから見た子ども」

6-2-1 教育学と精神分析の接点、「おとなとこども」の視点の交点・情動の起源

教育学と精神分析の関係についてメルロ＝ポンティは、教育は精神分析の知見も借りて「大人の子どもに対する」関係を描き出す必要があると考える。しかし、そのために、精神分析学の側でも従来それが近代自然科学的視点から全てを個人の内面 —— コギト —— に帰しうるとしてきたフロイト流の心理主義的方法を、批判によって脱却できていなければならないと考える。

「個人の生活史〔内面的心理の歴史〕が社会的態度の唯一の決定因ではありません（ユングの集合的無意識を考え合わせてみてください）。個人内部の生活史（個人による社会的規範の習得）と歴史－社会的ドラマとが、個人の形成において大きな役割を演じているのです」（94/137）

フロイトの「心理主義」を批判して「個人の生活史」が「社会的態度の唯一の決定因ではない」としているのは、近代科学主義のコギト批判から理解されることだが、続けて「ユングの集合的無意識を考え併せてみてください」と付言していることには注意が必要であろう。メルロ＝ポンティは「無意識」を認めて、そのうちでの「集合化」を認めているわけではないからである。すぐに続けて「個人内部の生活史（個人による社会的規範の習得）と歴史－社会的ドラマとが、個人の形成において大きな役割を演じているのです」と言い、「社会的態度の唯一の決定因」ではないとされる「個人の生活史」が拡張されるべきは「歴史－社会的ドラマ」とされているからである。メルロ＝ポンティは、まずはフロイトの「無意識」が「個人的なもの」だけを含むだけでなく「集合的なもの」を含むことを指摘し、次いで「無意識」が「歴史的－社会的ドラマ」に拡張されるべきことを主張しているのである。先回りしていえば、「無意識」の想定は、「知覚」を離れた一つの「可能的世界」を想定することであり、メルロ＝ポンティ現象学では認められない。そうした想定自体が思いつかれる源泉が「知覚」の対他関係に、「図」のみならず「地」を含めたその全拡がりの中で解明されなければ

ならないのである。

その点からメルロ＝ポンティは、当時まだ今日ほど注目されていなかったラカン²¹⁴を、心理主義的立場からすべての原因を個人の内面に帰しうるとするフロイト主義に対する、理性主体構成以前の身体論的視点からの批判者として評価する。

「たとえばラカンは、はるかに具体的な仕方では幼児期ナルシズムの概念を採りあげなおします（いわゆる「鏡像段階」）。おのれの鏡像に見入ることには、幼児にとってどこか魅力的なところがあります。幼児はそこで、人が外から見ているときの、つまり他者が見るときの自分自身の身体の視像と、幼児が自分で自分の身体についてもつ像との対照（つまり、対象としての「私」と生きられる意識としての「私」の対照）を体験するわけです」（96／141）

メルロ＝ポンティが評価するラカンの精神分析の意味については、次章で改めて取り上げるが、ラカンに対するメルロ＝ポンティの注目点が、フロイトが立脚する——個人の心理を出発点であり帰着点とする近代哲学的な——コギト主義では、身体性——即ち「図」としての「知覚」に対する「地」としての「身体」——も含めた本来の包摂的自他関係を捉えきれない、本質的な不完全性を免れないのに対し、ラカンの議論が、現象学的にみて対他関係性に心理主義を開いて、併せて知的関係だけではなく、情動の起源もその「知覚」における関係に組み入れてみせた、「おとなとこどもの関係」を扱うものとして、メルロ＝ポンティが考える本来の教育学を補完しうる点にあったことは明らかであろう。

6-2-2 近代科学批判としてのメルロ＝ポンティ教育学

以上のことからメルロ＝ポンティが考える本来の教育学は、「大人から見た子ども」の視点のみから展開されてきた近代教育学に対して、「子どもから見た大人」の視点も合わせて、常に状況と一体に進行する、発達心理学、精神分析学、歴史、経済とも一体の学問として進められる必要があると考えられていることがわかる。

このことは、メルロ＝ポンティがその哲学の最初から主張してきた、近代自然科学に対する哲学的批判＝現象学的哲学の確立の必要と、近代教育学に対する批判＝メルロ＝ポンティが考える本来の教育論の確立の必要とがぴったり重なりうるものであることを意味している。

改めて確認し直しておけば、メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』序文において、その後に展開される身体性の考察に先だち、現象学が何を目的としているかについて述べていた。

²¹⁴ 『ソルボンヌ講義』訳者解説（276）以下参照。

「科学は… 知覚された世界についての一つの〔付け加えられる〕規定、言い換えれば説明でしかない」(Ⅲ/4) ²¹⁵

「私は自分のことを世界の一部だとか、生物学・心理学・社会学の単なる対象だとかとは考える訳にはゆかないし、自分を科学の領域の内側に閉じこめてしまうわけにもゆかない。私が世界について知っている一切のことは、たとえそれが科学によって知られたものであっても、まず私の視界から、つまり世界経験(*expérience du monde*)から出発して私はそれを知るのであって、この世界経験がなければ、科学の使う諸記号もすっかり意味を喪くしてしまうであろう」(Ⅱ/3)

「科学的」として、私そして私の世界を「さまざまな因果関係の結果または交錯」(Ⅱ/3)として説明したり分析したりすることは、メルロ＝ポンティにおいては、既に構成された^{コギト}理性主体 —— 「我惟う、故に我在り」とする「思惟する私」と「存在する私」とを同一と見做し、自己原因として実体視する立場 —— から構成される二次的な世界、「反省的分析 (*l'analyse réflexive*)」(Ⅲ/5)の世界でしかない。なぜならば「世界というものは、それについて私のなし得る一切の分析に先立ってすでにそこに在るものであって、それを〔科学のように〕一連の綜合作用から派生させようとするのは不自然」(Ⅳ/6)だからである。反省の立場では、「存在と時間との手前に在る一つの不死の〔構成された抽象的な〕主観性のなかに自分自身をもち上げて、そこに身を置き直す」(Ⅳ/6)ことから綜合作用が開始され、その上で反省のうえにしか派生し得ない分析が非可逆的なものであること —— 「知覚」が非因果論的＝不連続的な「構造」の階梯として成立している事実 —— が忘れられ、その考察を、ただ素朴に「予めあるはずの構成の道をただ逆方向から辿っているだけだと思ひ込む」(Ⅳ/6)に至っている。近代科学が自明の前提としているような、反省的分析が辿り返すことのできる、「あるものをあるままに過去に遡ってその起源から取り出す」という手法は、メルロ＝ポンティが立脚する現象学の根本原理であるゲシュタルト理論を踏まえるなら、実は不可能なことである —— ここから実は、子どもの眼に見えている世界が、大人の観察によって遡及的に捉えられることは決してありえない、という教育学にとって決定的な知見も帰結する —— 。

「世界とは、私が思惟しているものではなくて私が生きているものであって、私は世界へと開かれ、世界と疑いようもなく交流しているが、しかし私は世界を所有しているわけではなく、世界はいつまでも汲みつくし得ないものなのだ」(Ⅺ/17)

²¹⁵ 『知覚の現象学』「序文」

現象学が目的としている世界記述は、世界から隔絶した主観によって、原因結果の関係のうちに結ばれることで現される世界の構成では断じてなく、そういった科学的分析に先行しそれを可能にしている世界をその湧出する運動のままに、言わば「子ども」が新たな世界を「学ぶ」ように描きとる、まさにそのようなものでなければならない。

振り返るまでもなく、それは日常生活における、人の普段の知覚、感情、全身体性の一切を交えた周囲の世界との関わり的一切を哲学の対象とすることである。反近代教育学的な教育学が目指すべき方向もそこにある。現在の今ここにある世界を、遡及的に因果論的に説明できると考えてきた科学に対し、その不可能性を批判し、「大人から見た」のでは実は捉えられない、不可逆の「子どもから見た世界」をも含んだ教育学を、新たな現象学的方法論を用いて、今、まさに、ここにあることとして考察し直す、現象学と不即不離のものとしての教育学をメルロ＝ポンティは目論んでいたのである。新たな教育学は、そこから出発しなければならない。

ソルボンヌ講義は、メルロ＝ポンティのそうした自身の目指す哲学＝現象学に沿う形での、従来の哲学、心理学・生理学や神経学では明らかに出来ない人間の行動や振る舞いがいかにして可能なのかを考える、近代的学問の総体的な批判の上に立った、教育学の新たな展開として、「こども」と向き合うその姿勢を示していると考えることができる。

ソルボンヌ講義は言われているようなミスキャストではなく、哲学者であるメルロ＝ポンティが自分の哲学の展開のために準備していた材料をただ並べただけの穴埋め講義では全くない。自身の哲学である現象学の立場から科学を批判してきたメルロ＝ポンティが、その立場から近代教育学の批判を通じて浮き彫りにしてみせた、メルロ＝ポンティの本来の教育論の展開に他ならないのである。

6-2-3 「子どもから見た大人」・「鏡像段階」の持つ現象学的意味

メルロ＝ポンティが批判する近代教育学の体系づけをおこなったのは——既に本稿序論で述べたように——カント学派ヘルバルトの『教育学講義要綱』であった。教育学の基礎として子どもの発達過程を分析する心理学、「表象心理学」を前提とする近代教育学は、子どもには年齢に応じて一般化できうる心理的状态があり、その特性を把握しそれに合わせて教育内容や教育方法を開発していくことができるという、いわば「大人から見た子ども」の見立てを出発点としていた。そうだから近代教育学は、本質的に「子どもから見た」世界という発想を欠いている²¹⁶。

ヘルバルトが依拠したカントは、その「教育学」で次のように言っている。

²¹⁶ メルロ＝ポンティが、「子どもから見た」世界を強調しているのは、P.アリエスによるヨーロッパ文化における「子ども」の再発見（『〈子供〉の誕生——アンシャン・レジーム期の子供と家庭生活』1960）より以前のことである（『ソルボンヌ講義』訳者解説（266）参照）。

「人間は教育によってはじめて人間になることができる。人間とは、教育がつくり出したものにほかならない。注意すべきは、人間は人間によってのみ教育されるということ、同じように教育を受けた人間によってのみ教育されるということである」²¹⁷

「同じように教育を受けた人間によってのみ教育される」とは、「大人」によって「子ども」が、教育されねばならないということである²¹⁸ —— 先に述べたように、カントがデカルト以来の自我の同一性に依拠し、他我もその構造の点では同型と見做していたと考えられるのは明らかだろう。メルロ＝ポンティが言う通り、それでは「他者」は問われ得ないこととなり、消滅してしまう —— 。

近代教育学が想定してきた人間観が、「大人から見た子ども」との関係と言えるのに対し、メルロ＝ポンティは、近代教育学が無視してきた「子どもから見た」世界が存在すると現象学的には考えなければならないとして、自身の教育学概論講義「大人から見た子ども」に、幼児の「離乳コンプレックス」「闖入（年下の兄弟姉妹ができること）コンプレックス」等の精神分析の知見の分析を導入する —— 何故、精神分析学的対象である種々の「コンプレックス」が取り上げられ、文字通り「発生現象学的」に「児童心理学」が幼年期から順に辿られないかは、「行動（意識）の発達」が「構造の再構造化」として、非因果論的＝非連続的な発達過程をとることをメルロ＝ポンティが想定しているからであることは先に示した通りであり、ここもその重要な傍証と言える —— 。ラカンの鏡像理論が取り上げられるのもその文脈である。

「ところで、子どもが他者との組織だった関係をなんとか確立するようになるのは、〔ラカンによれば〕鏡〔に映る自身の身体の鏡映像の認知〕を機縁とする」(112/166)

ラカンの説として、「なんとか確立するようになる」と遠回しに言われていることに注意が必要なのだが、ラカンの「鏡像理論」についてメルロ＝ポンティは、こう説明している。

「鏡の中の自分を注意深く見つめ、自分を認め、強い喜びを示すのは人間の子どものだけです。この強い喜び方はたしかに、視覚的な見えのうちに観察される変化と内的志向とのあいだに対応があると気づくことに結びついています。幼児にとって、〔自身の身体の〕鏡像の出現は自分の身体の一種の奪回という意味をもちます。こうした視覚的コントロールができるようになる前は、身体は寸断された状態、分離した状態にあったからです」(112/167)

²¹⁷ Kant, über Pädagogik 1803 『カント全集 17 論理学・教育学』（岩波書店 2001）221 頁。

²¹⁸ 鈴木晶子「カントの教育学」『現代思想』vol.22-04 1994 総特集＝カント、青土社 332－341 頁。

本来の異「構造」間の記述においては「内部観察的報告」が重要になる —— 言葉が理念的距離となり真偽の基準となる —— のに対し、それを欠くここでは「強い喜び」「喜びの強さ」が「外部観察的」なものでしかなく、「奪回と言う意味を持つ」とされ、その根拠として「身体は寸断された状態、分離した状態にあったから [—— 「全身像」を自分の眼で見ることのできない肉眼にとっては「身体像」は、手足や胴体等、可視的部分の寸断像としか成り得ない]」と論理的推論が挙げられていることに注意が必要である。そこから「鏡像」段階は、外部観察的な科学的事実として考察されているのであり、メルロ＝ポンティ現象学にとって本来の「知覚」の対象と言うことはできない。

その上で、メルロ＝ポンティは —— 近代科学・心理学が自我の確立を完成されたコギトから出発すると想定するのに対し —— ラカンに則って、幼児の意識が、自己の主体からではなく、自身の身体や意識が「寸断され・分離し」、周囲の大人たちの光景のうちに埋め込まれてしまっている状態 —— 即ち「他者」「ひと」としての「私」 —— から出発すると理解する。周囲の大人たち・世界の中に埋め込まれ一体化している幼児の自我は、自身の鏡像の出現を介し、初めて自分を自分として、世界から「奪回する」²¹⁹。幼児にとっては —— 既に自分から出発することを自明とするよう構成されてしまっている大人の認識とは異なり —— 自身の鏡像は、自分から見える他者たちの一人として出現し、いわば「他者」としての「私」として驚きをもって迎えられる。「鏡像」としてしか存在しない自身の「全身像」 —— すなわち「他者」 —— が自分の「内的志向」（内的運動感覚＝動作の意志、すなわち「私」）と結びつきうるものであり、「視覚的にコントロール」できるものであることは、だから以降、学ばねばならないことなのである。幼児は、先ずは —— 「自分」が「他者」として現れる —— 「幼児の世界」を生き、自分自身を学習すると、メルロ＝ポンティは理解するのである。

フロイトであれば、幼児個人の心理内面の衝動＝リビドーから展開するとされる幼児の自我を、メルロ＝ポンティは、ラカンが、そうではなく、あくまで「知覚」の内に現れる、周囲の大人たち・世界との関係・分離から出発すると批判・修正したことを評価する。

²¹⁹ 既に序論で検討したが、教育哲学者西岡けいこは、ソルボンヌ講義でのメルロ＝ポンティの「人間の意識の構造を最下層で支える身体レベルの「自分と他者との癒合的なシステム」(le système synchrétique moi-autrui)」の提起を起点として、ワロンの鏡像理解を子どもの自我意識の出発点としつつ、周囲のおとなとともに生き成長していく子どもの様子が考察されねばならないと提案している。「幼児においてその鏡像はまずは不可解な異様なものとして現われる。それが自らの姿であることへの理解は、見られるものとしての自らの身体を受け入れて、他者たちがその子にそうあって欲しいと願う姿に合わせて新たに生きはじめることである。これは、それ以前のまったき全体の幸福が崩壊する「一種の自己疎外」に違いない」（西岡けいこ「脱自あるいは教育のオブティミスムーソルボンヌ講義を起点とする肉の存在論の教育的思想意義」『現代思想』総特集メルロ＝ポンティ 青土社 2008）348頁。

「したがって、

1 鏡のおかげで〔幼児は〕、自己の身体を〔まだ自我を確立できていない〕自己受容的意識のうちで視覚的に統合することができるようになります。

2 しかし鏡は、幼児の心的発達にとっての一つの危険を表してもいます」(ibid.)

「フロイトがナルシズムのうちに見たのは、なによりもその性的構成要素、つまり自己の身体に向けられたリビドーでしたが、ラカンは、明らかにこの伝説を利用し、そこに別の構成要素を組み込みます。すなわち、

1 死への傾性、自己破壊の傾性。

2 見られるものとしての自己への偏愛（自己の点検、ないし自己の目録作成）。

3 ナルシズムにふくまれている孤独という構成要素。ナルシスの魅力があり、しかも専制的な人は、過度に見たがり、また見られたがるものですが、同時に他者を拒否するものです。

こうして、鏡は主体が自分自身のうちに閉じこめることも可能にしますが、相互性の体系を打ち立て、他者の侵入を容易にもしてくれます」(112/167f.)

フロイトの心理主義を批判するラカンを評価して、メルロ＝ポンティは、幼児にとっての自身の鏡映像の出現の意味が、—— ラカン自身が、「自己への偏愛（自己の点検、ないし自己の目録作成）」としているのを素通りして、明らかに自身の現象学的「知覚」論の批判的自己意識構造論の視点に則って —— あくまで周囲の大人たち・世界との関係における「他者」としての「自己の奪回」＝「他者」と「自分」を重ねることによる自己の確立という意味であることを強調する。故に、その「再構造化」は当然失敗を含みうる。「他者」としての「私」と「私」の「合一」の失敗は、「私」を消す方向 —— 死 —— に向かうこともあるだろうし、「他者」としての「私」に過剰に傾倒して「私」が孤独になる可能性もある。「私」が「他者としての私」と出会うことになる「鏡」は、まさに「反省構造」のモデルとして、「知覚」世界から離れて「私」が作りだした可能世界の内に「閉じこめることも可能にする」一方、「知覚」の現実から離れなければ、「相互性の体系を打ち立て、他者の〔地を通じたの〕侵入を容易にもしてくれる」、いわば「知覚」の構造そのものを現わしている、と見ることができる —— 付言すれば、先にも述べた通り、メルロ＝ポンティ現象学の立場からは、「他者」「ひと」（ここでは鏡像）としての「私」と「私」（内的志向）との出会いは、決して「合一」には達し得ない。「ひと」としての「私」も「私」である以上、「奪回」はされるのだが、そもそもそれは、最初からあった「私」ではないのである。「奪回」して「合一」に達するというのであれば、原初的同一性を因果論的ロマンティズムにより起源に想定しておく必要があるが、それはメルロ＝ポンティ現象学とは無縁のものである。

続けてメルロ＝ポンティは、ハトやバツタの例を引き、そもそも身体的個体とされて

いるものが、動物以来、その「知覚」に現れる周囲の他個体の身体像に大きく影響を受ける相互関係的存在であることを示している。すなわち、純粋な「対自」、純粋自己意識などは存在せず、「対自」は原初的に「対他」に浸食されているのである。

以上の点からも明らかである通り、メルロ＝ポンティが講義「大人から見た子ども」で展開しているのは、近代コギト的理性主体形成以前の、身体性の段階における「子どもの視点」からの「学び」の解明であり、それを原理的に欠いてきた近代諸学問の本質に対する批判である。それは同時にメルロ＝ポンティ現象学の展開と軌を一にする本来の教育学のあるべき展開である。

6-2-4「こどもから見た大人」を現わす「コンプレックス」:「こども」は何を学ぶのか・ 「闖入コンプレックス」

フロイトの「コンプレックス」も、この視点から批判されねばならない。「コンプレックス」は、個人の内的心理に帰するのではなく、外的な対人関係が個人に投影されたものとして説明され直す必要がある。「家族の基盤」も個人の内的心理に起因する本能に発するのではなく、「コンプレックス」すなわち外的な対人関係が個人に投影された結果である。「家族はその本能的基盤がいかなるものであれ〔外的な〕人間的要因によって変容され複雑にされるもの」(109/161)である、そうメルロ＝ポンティはみる。「コンプレックス」の存在は、「こども」が何を学んだか、「こどもから見た大人」がどのようなものに映っているか、を明かす唯一無二の教育学の手がかりである。

「II 闖入コンプレックス

これは、弟や妹に対する一群の常同化した態度のことです。ここで問題になるのは、生命的レベルでの(たとえば、食事のためなどの)敵対関係ではなく、しばしば第二子誕生によって発動する人間的レベルでの嫉妬、両親の愛を得ようとしての争い、なのです」(111/165)

「こうして、〔第二子誕生による第一子の〕嫉妬〔という個人的情動と思われてきたもの〕もうまく説明できることとなります。それは、フロイトの考えたように同性愛的リビドーによるものではなく、同一化機制によるものなのです。ラカンが同一化は欲動とはきっぱり別なものだとしています。嫉妬は、なによりもまず〔個人の欲動から出発する〕性愛的な関係ではないのです。嫉妬している人の態度は、おのれを他者に同一化することで二重化されています。(1) まずその人は他者が経験するものをすべて経験します。つまり、その人は自分自身から離れて他者に侵入〔闖入〕しているわけです。(2) しかし、その人は自分が他者と対立しているようにも感じ、その他者を嫌います」(ibid.)

見られる通り、第二子の誕生により脅かされた第一子が、所謂「赤ちゃん返り」と言った特有の精神的症状を示すとされる「闖入コンプレックス」に対する、フロイトの説明——個人内面のリビドーによる説明＝心理主義的アプローチ——をメルロ＝ポンティは抽象的構成であるとして批判する。メルロ＝ポンティが、それに代えて検証してみせるのは、それを生きられる世界の実際に引き戻し、理性以前の身体性の次元から「子ども」が周囲と同一化している自我を奪回しながら自分というものを学んでいくという、実践的学習の過程である。

先にラカンによる報告として示された「鏡像段階」に較べれば、「闖入コンプレックス」は、まだ「内部観察的」報告が得られる例である。第一子の「私」は、それまでの親・家庭との関係において当面してきた「第一子」という「自分」が、第二子の誕生により突然書き換えられたこと——いわば、それまで学習してきた「第一子」としての「自分」が、第二子の誕生という「私」には「不透明な」理由により再び「他者」に逆戻りしてしまった——で、「私」を重ねるべき「他者」のなかの「私」（「他者」としての「私」）を探しあぐねている、ものとメルロ＝ポンティ現象学的には考えられる。「嫉妬している人の態度は、おのれを他者に同一化することで二重化されています」とは、そういう意味である。ここで言われている「他者」は、もう一人の「自分」のことと考えられねばならないだろう。それ故「嫉妬は、なによりもまず〔個人の欲動から出発して他者に向かう、フロイト的な〕性愛的な関係ではない」と言われねばならないことにもなるのである。そう考えれば、以下の説明は、「ナルシズム」の時と同じ構成に立って行われていると見る事が出来るだろう。「(1) まずその人は他者が経験するものをすべて経験します。つまり、その人は自分自身から離れて他者に侵入〔闖入〕しているわけです。(2) しかし、その人は自分が他者と対立しているようにも感じ、その他者を嫌います」。

フロイトが幼児の知覚において生じる事態を、知覚以前・知覚外の「欲望」に起源を置き説明した——知覚外に「欲望」と言う存在を想定してそれを起源とした、物象化的・因果論の説明——のをメルロ＝ポンティは認めないのである。そのような説明自体をそこから可能にするものとして「知覚」が検討されなければならない。ラカンの説明は、少なくともそのように読める場所だけは、評価できるのである。

「フロイト派の人びとは、〔個人の内的〕心的構造が文化の原因であると主張します。これに対してマリノフスキーは心理学的因果性に替えて社会学的因果性を立て、エディプス・コンプレックスを文化の結果とみなします。しかし、とはいえこの二つの因果性は切り離しにくいものであり、たがいに干渉し合うものです。むしろ必要なのは、因果性の用語で構想されるのではないような精神分析と社会学を構築することでしょう。こうして古典的精神分析の所与を乗り越え、その総合をはかるのが新たな人類学的精神分析、つまり文化主義の目指す方向なのです」(128/193)

メルロ＝ポンティは、マリノフスキーが「心理学的因果性に替えて社会学的因果性を立て、エディプス・コンプレックスを文化の結果」とみなしたことを一旦評価してみせる。しかし、すぐさま、今度は「しかし、とはいえこの二つの因果性は切り離しにくいものであり、たがいに干渉し合うものです」として「因果性」の構図自体を批判し—— 因果論的説明図式の、先ずは原因結果の各項がそれぞれ「原子論」的に要素化され独立の存在とみなされる点が批判されねばならず、更にそれが一対一の対応関係にあり、継起的順序を持つと考えられていることの批判も必要で、実際にはその関係は相互に「切り離しにくいものであり、たがいに干渉し合うものです」とされる—— 「むしろ必要なのは、因果性の用語で構想されるのではないような精神分析と社会学を構築すること」と、最終的にメルロ＝ポンティ自身の現象学的な考えが示されるのは、ラカンを評価した際と同じである。

以上のように、メルロ＝ポンティは、近代哲学・近代科学・近代教育学の基本的想定である、完成された独立の自我と同型の「他我」、「現実」の「生の世界」とは明確に分離された客観的世界と言う想定から出発することを、自身の現象学的立場から根本的に批判している。「大人」からの視点により想定された「個人の内的心理」から出発し、「現実」とは切り離して想定された「発達段階」を基準に教育を考えるのではなく、「子どもから見た世界」に立って子どもの意識を、まず身体的に外的人間関係と「同一化・一体化」させようとするレベルから、順次そこから自分を「奪回」—— 正しくは「再構造化」—— し、学習していくプロセスとして、自我の形成を想定し直さなければならない。その点で教育学は、決して「子どもから見た」世界を欠いてはならないのである。

6-2-5 西洋社会と他文化社会：文化人類学的・歴史的視点の導入による「自我」の相対化・「知覚」の実相

対象を分析・構成する近代哲学・自然科学の基本原則が、事象の成り立ちそのもの—— 「現実」の「生の世界」の実相—— を把握するスタンスを原理的に欠いていることを批判して現象学に転じたメルロ＝ポンティは、ソルボンヌ講義を通じて近代教育学の科学性を批判し、教育学が「子どもから見た」「学び」の視点を欠いてはならないことを主張した。

教育の目的は本来「子ども」自身の発達・学習による自己の確立になければならず、「おとな」の視点からの評価に基づく一方的な指導—— 「発達心理学という科学に則った技術」としての教育—— ではなく、「子ども」がそれまでの「おとな」との関係において獲得・確立してきた世界の拡張という視点を教育は中軸としなくてはならない。

「子どもから見た」世界そのものの把握ということが科学的分離抽象の立場に立たない限り、「知覚」の実相からすれば容易なことではない以上、「必要なのは、我々に

由来するものと、こども自身に由来するものとを区別するすべを少しずつ身につけ、「こどもから見た」世界と切り離し得ない、「こどもから見た」世界に巻き込まれている「おとな」として、「おとなの視点」に立ちつつも「子どもから見た」世界にこだわり続け、「循環的依存関係あるいは相互包摂の関係」としての世界全体を捉え、記述しようと試み、考え続けること（89f. /131）であり、それが現象学と同じく教育学が目指すべき目標である。すなわち現象学と教育学はぴったり重なるのである。ゆえに、「おとなから見た子ども」の視点に立つよりない教育学は、自身のスタンスを自覚するためにはメタ・クリティックを必要とする。

ここからメルロ＝ポンティが、講義後半でヨーロッパ世界の家族構造を分析し、そこに見出される強い「コンプレックス」が外的対人関係の産物であるだけでなく、加えて歴史的な産物であることを検証しようとして、ヨーロッパ以外の世界の家族構造・社会的対人関係を分析してみせる意図も理解される。無論それは、ヨーロッパ社会に対する単純な処方箋などであろうはずがないことは、メルロ＝ポンティが周到に、「母親が子どもたちを自分の延長とみなし、子どもたちが自分のしたような経験をしないでくれればよいと望みながらも、彼女の行為のうちに子どもたちにとって不可解なものがあるため、自分が目指したのとはしばしば正反対の結果にゆきつくというばあいがあります」（104/153）と述べていたこと、すなわち教育の効果は因果論的に決定できず—— 自他の知覚がともに「不透明な部分」を含んで、自己超出的に他へ、時間へと無限に開かれている、とするメルロ＝ポンティ現象学の根本テーゼ—— 「因果性の用語で構想されるのではない精神分析と社会学を構築する」必要があるとしていたことを想起せねばならない。

フロイトが、内的心理的に男児の父親殺し願望と規定した「エディプス・コンプレックス」は、既に見てきたように、外的対人関係＝家族構造に帰着するものと考えられなければならない。

「フロイトは『トーテムとタブー』において、エディプス・コンプレックスは普遍的なものだという仮説を立てました。彼はまず、父親の強権的支配下に置かれた原初の家族と息子たちによる父親殺しを仮定し、次いで、抑圧されていたものが回復することによって、一定の潜伏期を経たのち、父親の権威が復権するものの、それが父親殺しの記念という意味をもつトーテム崇拜（トーテム共同体）、及び数々の罪悪感と多くの性的タブーというかたちで行われる、と考えるのです」（116/173）

「エディプス・コンプレックス」と規定されたこの心理的過程の実際は、「無意識」の概念を「想像的なもの」という概念によって置き換える（109/162）ラカンに基づいて、次のように説明し直されなければならない。

「確かにエディプス・コンプレックスは（現実の、あるいは想像上の）禁止と懲罰の総体を表わすものとして、「超自我」の形成に一定以上の役割を果たしています。しかしラカンは、自己の身体に関する禁止は幼児の人生のもっとはるか以前にまで遡るものだと考えます。すなわち、おそらく肛門括約筋のしつけと即時的満足の放棄以来、太古的な「超自我」と身体寸断（および去勢）感情の基礎は形成されてきている、というのです。人間はおのれの身体の一部を犠牲にしてはじめて真の人間になりうるのだという考えは、人間精神のうちにきわめて深く根ざしているものであり、多くの原始的儀礼に見いだされるものです」（116/172）

見られるとおりに —— 先ずはメルロ＝ポンティが、ラカンの説を引用しながら、それが外部観察的・科学的なものにとどまることを「おそらく」との引用を忘れないことで自覚していることが見落とされてはならないのだが —— エディプス・コンプレックスの起源を、ラカンが、フロイトがというような心理的内面的な物語の抑圧ではなく、幼児の人生の自身の身体像との出会いから始まる学習過程から導き出し得るとする点をメルロ＝ポンティは積極的に評価する。先にも見たように幼児にとって自分の身体は、まず手・足・お腹のように自分の眼で見える部分と、顔・頭・背中・排泄等の内的志向といった見えない部分とに「寸断」されて現れ、次いで最初「他者」の一員でしかない自身の「鏡像」に出会うことによって、初めてその全身像が出会われる。幼児は最初「他者」でしかない自身の「鏡像」を、自分の全身像として「奪回」する —— 認識する —— ことを通じて、それまでの自分の眼に見える「寸断」された自分の身体部分を漸く自分と一体のものとしてイメージできるまでに学習し —— 再構造化し —— その視角像と内的志向とを統合できるように学習するというのがメルロ＝ポンティの発生現象学的＝教育学的知見であった。そのプロセスに照らして考えるなら、幼児が最初に自分の眼で見る、自分の「寸断」された身体部分の像、その後の「去勢」不安の原点というわけである²²⁰。

そうだとするとしかし、エディプス・コンプレックスはその起因を理性主体形成以前の身体に有することになり、一層フロイトがいう人類に共通な普遍的なもの・超文化的なもの —— すなわち「身体的なもの」、「個人的真理内面的なもの」だからこそ、「個人」として同型の「身体」を持つ人類共通のもの —— といえるのではないか。実際メルロ＝ポンティは、「去勢幻想とは、実は、世界中に共通してみられる身体寸断化幻想の一特殊例にすぎないのです」（115/171）ともいうが、しかし身体を超文化的なモノ的なものと見るのは二元論的な科学主義の視点でしかない —— 既に見てきたようにメルロ＝ポンティ現象学的には「物」は「私」の生の志向を地として

²²⁰ ラカンは自身の象徴論的精神分析学の出発点を、ことごとくこの「鏡像段階」に帰着させ、そこを起点とすることは、「鏡像段階」の認定が、外部観察的であれ「事実」というよりも、その象徴論的分析理論における理論的要請の意味を持つことは、注意しておかねばならない。

「特権的知覚」として浮かび上がる、然しそれ故、それ自身のみならず「環境」全体に開かれ、時間に向けられて無限に開かれた一つの「図」である——。メルロ＝ポンティの強調点は、幼児の自分の眼に見える世界の展開の方にあり、あくまでその外的対人関係＝家族構造がどのようなものとして幼児の眼に映るかということの方にありと考えられねばならない。

「エディプス・コンプレックスの重要性は、それが子どもにとって世界の客観化をはじめて実行するものだというところ、つまり、それが子どもを助けて、自分とは区別される外界があるのだと考えさせるところにあります。子どものその後の人生は、この客観化がどのようにおこなわれてゆくかによって左右されることになるのです」(116/172)

幼児は「自分とは区別される外界」として周りの「大人」たちの世界と出会う。その世界の一員としてそこに同一化・一体化されている自分という形で自身の「客観化」——再構造化——を果たす。初め「他者」としてしか意識されない自身の「鏡像」を、「他者」と同一の「自分」であると学習することの——その「学習」自体は現象学的には決して終わらないものだとしても——その裏返しとしてそれは行われる。そのことを通じ、幼児は周りの「大人」の対人関係を引き継ぐ。故にそのことが、幼児がどのような「大人」になり、「その後の人生」においてどのような「大人」であり続けるかを、根本から決定する、とメルロ＝ポンティは言うわけである。

かくして、身体論的に自身の身体像——「他者」としての「私」——の認識・奪還を通じて自我を学習し始める「子ども」は、同時に自分がそこから切り離された「外界」、先ずは「家族関係」を、「大人たちの世界」として学習する。無論「家族」構造にはあらゆる社会的・文化的・歴史的要因が顔を出している。

「エディプス・コンプレックスはわれわれの社会の構造に結びついた一つの「制度」ではないのでしょうか。しかし制度だと仮定して、エディプス・コンプレックスの存在する社会において、果たしてそれが文化のよりよい発展を保障するものかどうかは別の問題です」(117/174)

メルロ＝ポンティは「エディプス・コンプレックス」が社会構造的な制度に起因すると考える論拠として、文化人類学者マリノフスキーによるトロブリアンド諸島の家族形態の報告をとりあげる。

「社会学的観点。父親であるということは、多くの点で制度的なつながりだと言えましょう。マリノフスキーは、トロブリアンド諸島の諸部族における性的諸関係や父

性について研究することによって、これらの部族が性行為と出産とを、一方が他方の原因だというふうに結びつけて考えてはいないということを確認しています。たとえば、父親と子どもたちの間に実際の絆はないと考えられています。したがって、父親の役割は子どもたちに気晴らしや楽しみを与えることで、抑えついたり厳しくしついたりする役割は母方の叔父に委ねられます。父親としての機能がこのように分離されているので、父親と子どもたちのあいだにあまり葛藤はありません。

エディプス・コンプレックスはかなり弱められるのです。…」(106f / 157)

ヨーロッパ社会における強すぎる「エディプス・コンプレックス」は、トロブリアンド諸島の家族構成と比較することによって、ヨーロッパ社会の「おとな」が自覚できずに「子ども」に教えてしまっている、「地」と化した社会制度的な所産であることをメルロ＝ポンティは明らかにしている。その「事実」を教えるのは本来の教育学の仕事である。

ここからまたありうべき教育学が、一つ一つの文化がそれまでの所産の全てを引き継ぎながら、他方その都度自由に創造されうる「子ども」の新しい「学び」にも着目しつつ反近代教育学的でありながら、歴史の原点としての生活世界＝状況から片時も眼を離してはならない、という結論も導かれる。

「父親と子どもの同一化は、それが運命のうちに刻みこまれているものではなく、一つの自由な決定であるという意味で、一つの構成だと言うことができます。といってこれは、それが恣意的なものだということではなく、それが人間の共同生活によって創り出された一つの所産だという意味なのです」(107 / 157)

メルロ＝ポンティが考える「湧出する世界」そのものとしての身体性とは、行為や振る舞いを支える場である。行為や振る舞いは、「世界内存在」としての有限な「知覚」において、周囲の外的対人関係の中で育まれるものであり、段々と「子ども」自身のもの——「私」自身のもの——としてその個人史＝歴史の中に積み重ねられ、獲得されていく。外的関係の中で浮かび上がるその身体性は、だから理性的自己によって一方的にコントロールされうるものではない。社会や文化との関係も含め、「大人」も「子ども」も理性的に規定された人間としてではなく、社会・文化・歴史的に複雑に絡みあう外的関係性の中でその行為や振る舞いを通して理解され、また自らを理解しなければならない、というのがメルロ＝ポンティが考える——現象学的知覚論・身体論の根本テーゼであるとともに——本来の教育学の課題である。

「事実、大人と子どもの関係は、周囲のあらゆる状況がこの関係全体を問いなおしているわけですから、人間関係のうちでもつねに難しい問題なのです。…」

一般に、子どもに対しておこなうことのできる本当に適切な行為などというものは存在しないのです」(105/154)。

結論

近代的世界観において理性が統御しうるはずの「行動」や「知覚」が、実際にはどのようなもので何に支えられているのか明らかにするというのがメルロ＝ポンティ初期の身体論の課題であった。

『行動の構造』や『知覚の現象学』において、近代哲学が想定してきた理性主体による身体の統制に異を唱えたメルロ＝ポンティは、人が何か新しく獲得し、出来るようになるということがどのようにして展開されていくのかについて、広く発達心理学や文化人類学の知見にまで手を伸ばし、その考察を進めていたと考えられる。そこに教育学との接点もある。

近代教育学においては、近代哲学・近代自然科学に基づき、等しく備わると到底された「理性」にいかにか働きかけその発達を促すかに主眼が置かれていた。主要な学問分野へ繋がる基礎的な部分を広く浅く獲得させることを目標に設定し、そこで得られる知識を学力としてそれをいかに育むかということを中心に教育は展開されてきた。学習内容や学力の内容の検討・批判は様々に行われてきたが、子どもの学習経験、つまり子どもが考え、理解し、表現することが、何に支えられどのように子どもの身の上で展開されていくのか、ということについては、おとなが子どもに何をどのように教えるのかということに比して検討される機会が現代においてもなお少ないように思われる —— そこには一般に「他者」を（ここでは、まずは「自分自身」、そして「子ども」を）「自我」と同型のものと理論的に・生の現実を離れて見ることによる、原理的な「他者」の消失、「生きられた世界」の看過、という現状があるように思われる —— 。

この子どもの学習経験について考えるという今なお重要な教育学の課題が、ソルボンヌ講義で、メルロ＝ポンティによって、自身の現象学の課題としても重要な展開として、取り上げられたと考えることが出来る。世界の湧出をそのままに捉えるという彼の理念は、単に世界に巻き込まれていることとして、その湧出を既にあるものとしてだけ理解されるべきではなく、有限であるからこそ、その湧出を支える今はまだ明らかになっていない無限なものへも目を向けているものとして考察されねばならない。「子ども」「ひと」が何かを新しく獲得し、できるようになる過程の解明が —— 『行動の構造』『知覚の現象学』を通じて達せられた現象学的知覚論の結論それ自体であるとともに —— 「ソルボンヌ講義の、その主題であったと思われるからである。

ゆえに、学習経験という一見、個人の中に閉じられているよう感じられるものについて、広く、関わるであろうこと・ものすべてを検討すべくメルロ＝ポンティはソルボンヌ講義で、発達心理学はもちろんのこと、歴史的蓄積を含めた文化人類学に至るまで広範に —— 「おとな」「子ども」双方から見た —— 「湧出する世界」そのままに世界の全てを

取り上げたのであると考えられる。

6-3 II 講義「幼児の対人関係」：「児童心理学」＝「こどもから見た大人」としての

6-3-1 「大人から見たこども」＝「教育学」と「幼児の対人関係」＝「こどもから見た大人」

「おとなから見た子ども」においてメルロ＝ポンティは、教育学が近代哲学やその思想を引く心理学に影響を受け、「子どもに関わる大人」に注目する視点を持つことができずにいたことを指摘する。教育学は、「大人の子どもに対する言動・振舞を研究するもの」とするメルロ＝ポンティはさらに、ラカンを用いてフロイトを批判的に検討し、個人の中にその言動や振舞の原因を求める態度を否定し、さらにマリノフスキーの文化人類学的知見から、すでに構成され、自身の内面にその根拠を求めることが不可能な、大人の振舞を支えるものについて比較可能にする視点を取り入れる。

メルロ＝ポンティが、教育学の「大人の子どもに対する言動や振舞に対する研究」である側面を追求したのが「おとなから見た子ども」であったのに対し、「幼児の対人関係」は、一見すると、知性的・理性的な言語の習得や価値観をまだ帯びていないように思われる幼児の知覚の展開へ、周囲の人間がいかに関わりうるかが児童心理学的知見から検討される。それは「おとなから見た子ども」でメルロ＝ポンティが、「客観的知識に向けられる研究(児童心理学)」とし、「児童心理学はどちらかという子どもの側の事象に眼を向け、教育学は大人の側の事象に眼を向ける」(132/90)と述べていたことに沿うものである——その意味で講義「おとなから見た子ども」に続く、対をなすものと言うことができる——。

「幼児の対人関係」は、「客観的知識」の発達を「子どもの側の事象」を中心に検討するものであるが、注意しなければならないのは、あくまで「子ども側の事象」を大人(心理学者)が観察し考察してきた—— 外部的・科学的 —— 知見をメルロ＝ポンティが例示し検討しているという点である。それはすなわち、メルロ＝ポンティが『行動の構造』や『知覚の現象学』で展開した自身の思想、「図と地」に基づく身体性の追求—— 近代科学・近代哲学に向けた批判に基づく —— に沿いながらも、「子ども」自身の知覚の実相には踏み込むことが不可能なことから、「子ども」の意識や認識、知性の発達をその内側からではなく、観察者の視点—— 『行動の構造』と同様の視点とも言える —— から考察するに止まっているということである。

この点について注意しながら、『幼児の対人関係』においてメルロ＝ポンティが「客観的知識」とはどのようなもので、またどのように獲得・発達されていくと考察しているのかみていきたい。

6-3-2 幼児の「知覚」は対自的でありながら対他的であること(周囲に開かれている・地の展開)の検証：フレンケル＝ブランズウィック夫人の研究

メルロ＝ポンティは、「幼児の対人関係」において、序論で先ず以下のように述べて、第一章以下を展開する。

「まず、最近の研究は、外的知覚でさえ、パーソナリティや、幼児がそのなかに生きている人間関係（*rappports inter-personnels*）によって深く変容されるものだということを示す傾向にあります。

第二の例は言語の習得に関するものですが、何人かの著者たちの教えているところでは、＜言語の発達＞と幼児の発達の場面となる＜人間的環境の布置＞との間には、きわめて密接な、きわめて深い関係があるのです」（304／105）。

「外的知覚」すなわち、幼児自身に向けられた知覚ではなくその周囲の人や事物についての知覚にすら、幼児の「パーソナリティ」や「人間関係（*rappports inter-personnels*）」が影響するということをメルロ＝ポンティは主張する。メルロ＝ポンティは前年の講義内容を引き合いに出し、幼児の知覚が「外的現象の幼児うちへの単なる反映であるとか、感官の行使によって得られた与件の単なる区分けであるなどとは考えてならない」ということを確認し、「知性の行使にもとづけるのが伝統になっている因果の諸関係」つまり近代哲学により、知性によって因果的に解されるとされてきた様々な関係も、「幼児にあつては、外的出来事に対する幼児の知覚それ自体に根を下ろしたもの」すなわち幼児自身の知覚の経験に基づいて理解されているのであり、単に受動的に幼児が外的事象を受けとっているのではないと指摘している（303／102f.）。

そのように、「知覚」に影響を与える「パーソナリティ」や「人間関係」について考察する為にメルロ＝ポンティは、フレンケル＝ブランズウィック夫人の研究について挙げ、夫人が「パーソナリティと或るタイプの知覚との相関関係を研究するためにパーソナリティの特徴となるものの中からきわめて的確な一例を選び出」しているとして、「心理的硬さ（*rigidité psychologique*）」という概念に注目する（304／107）。「心理的硬さ」についてメルロ＝ポンティは、精神分析学に由来する言葉であり、「つまり、どんな質問にも、何のニュアンスもない切口上で返事をする人の態度であるとか、さらに物とか人物を検討するばあいにも、相互に符合しないような特徴はなかなか認めがらず、ものを述べるのも、つねに単純で断定的で結論的な見解に達しようとする人の態度」であるとまとめている（p107）。そのような態度とは具体的に、自分の両親や道徳的・社会的問題について「二分法、つまり＜権威か服従か＞の二分法によって事を処理しよう」とする態度であり、たとえば「子供は絶対に服従すべきもの」としてしまい、「善悪の二分法、徳と不徳の二分法、しまいには男らしさと女らしさの二分法」がその根源にあることによりとられる態度である。このような「心理的硬さ」を持つとされる人々においては、この「善悪」「徳不徳の二分法」は、「質的な絶対的相違とみなされ、その間に移行の現象とかニュアンスの違いとか推移といったものは一切認め」られないものとされる（305／109）。そしてそれは「家族

との最初の関係の中」つまり「<価値や世界に対する最初の関係>」、「世界と交わる媒体」としての「両親」を介して身につけられたものであり、したがって、そのような家族とは「たいてい権威主義的な、幼児を「調教」しようとする家族であり、またそこにいるのが幼児には危険に感じられるような「欲求不満的」家族」であると、メルロ＝ポンティは、フレンケル＝ブランズウィック夫人が考えていたとする (ibid.)。

しかしメルロ＝ポンティは、夫人が「心理的硬さ」について「必然的あるいは一義的に、知覚の領域における硬さに翻訳され」たり、「心理学だけで政治的問題を解決しようと仮定している」わけではないとし (306/115)、メルロ＝ポンティ自身が夫人の研究等を挙げて検討する目的について「ただ、知覚の仕方と社会を構造化する仕方との間に相関関係があることを見定めようとしているだけ」と述べる (307/117)。そしてこの関係について「心理的硬さ」を持つ人は、「ものを硬く知覚するからであり、しかもそれはその人の体質的な特徴によるもの」あるいは、「他者や世間に対する態度をしかじかのふうに組み立てていたからこそ、そのようなタイプの知覚をするようになった」と二通りの考え方があることを示す (ibid.)。その上で「心理的硬さ」を持つに至る理由を因果的に遡求して考えることを否定する。

「事実上から言っても権利上から言っても、一人の人間において「生得的」であるものと、社会的形成によってその人に属するにいたったものとのあいだに境界を設けることができないからなのです。この二系列の現象は、実は別のものではなく、ただ一つの全体的現象の部分にほかなりません。

したがって、われわれが目指していたのは、知的な諸機能を、その主体の社会的関係に、まるで一義的に依存していると言わんばかりに結びつけることではありません。ひとりの人間のただ一つの全体的企投の部分たるこれら二系列の現象のあいだには深い関係があつて、彼はその全体的企投のなかで、おのれの人間的・社会的環境に対する関係をも、また自分の経験に呈示される中性的な知覚野に対する関係をも築きあげるのだということを、明らかにすることが目的だったので (307/118f.)。

「人間的・社会的環境」も「自分の経験に呈示される中性的な知覚野」すなわち自身の生まれ持った身体もすべて「地」として、「図」つまり意識そして知性の形成に、そのどちらが先ということもなく、互いに関係し合い影響し合うのである。

6-3-3 幼児の言語習得：「感情的環境の布置」すなわち「知覚」との一体性 フランソワ・ロスタンの研究

次にメルロ＝ポンティは、幼児の言語の習得について「感情的環境の布置」と結びつけているとしてフランソワ・ロスタンの論文を挙げ、言語の習得と関係する幼児の「感情的環境」について考察する。

先に第二の例として挙げた言語の習得についてメルロ＝ポンティは、フランソワ・ロスタンの論文「文法と感情性」(『フランス精神分析学雑誌』(1950年4-6月号))において、ロスタンが最初に「幼児がその両親に対して最も強い依存の状態にある年齢、つまり二歳までの時期と、その幼児が言語を習得する年齢との間に、はっきり或る相関関係があることを指摘している」とし、「幼児が特に言語に対して「敏感」で、話すことを学習しうる時期というものがある」と述べる。(307/120)

0歳から2歳までの時期に、「手本となるべき言語モデルをもたず、言語を話す環境にいないばあい」や「感情性豊かな」時期に話すことを学ばないでしまった聾児などを例にあげ、「厳密に知的な操作であるかに思われる言語の習得と、幼児が家族的環境に入りこむこととの間には、深いつながりがありそうだと推定」できることをロスタンは明らかにしようとした、とメルロ＝ポンティは考える(p307/120f.)。

メルロ＝ポンティは、「話し方を学ぶというのは、一連の役割を演ずることを学ぶということなのであり、一連の行為、一連の言語的動作を身につけること」であると述べる。それはいわゆる「<同一視>」—— 幼児が母親に自分の体験を重ね合わせたり、逆に母親の態度を自分に重ね合わせたりすること —— と言語の習得を同じ現象として見ることができるということを意味していると、メルロ＝ポンティは考える(307/121)。

そこから、メルロ＝ポンティは、ロスタンがあげる新たに赤ん坊を迎える二人の兄弟うち下の子が赤ん坊への嫉妬を克服する状況を挙げ、幼児を取り巻く家庭の状況とその幼児の言語の習得についての関係を考察する。具体的には、下の子は最初、これまでの自分の状況すなわち兄弟の中で一番下で家族の中でも一番年少であった状況に赤ん坊が登場しその位置を占めるということに対し、赤ん坊と自分を同一視し、いわゆる退行といった振る舞いをしてきたが、偶然、自分の兄よりも年上のいところが家に滞在したことにより、自分が一番下の子であった過去が再現し、そのまま今の自分が一番下ではない＝兄であるという状況に自分を重ねることができ、そうすることで新たな「兄」という自分の家族環境における自分自身の位置づけの絶対的な「他者性」を相対化でき、それに従い、自身を家族の中の一番下に生まれた子の「兄としての自分」と同一視することができるようになったということである。

この例についてメルロ＝ポンティは、「つまり、嫉妬が克服されるのは、<過去—現在—未来>という図式が構成されたおかげ」であるという(308/122)。「嫉妬の状態は、その幼児にとって、自分がそのただ中で生きている他者との関係の構造を再編成し、それと同時に実存の新しい次元(過去・現在・未来)を手に入れ、しかもそれらを自由に組み合わせたりするその機会だった」と考えてみせるのである(308/123)。

さらにメルロ＝ポンティは、ロスタンが展開した別の事例を取り上げ—— 生後35ヶ月の娘がひとりで歩いている際に子犬に乳を与えていた大きな親犬に出会ったことが、この娘にとって「烈しい情動」の経験であり、このことによりその2か月後(その子にとって弟の誕生を経験した時期)にその子がそれまで使ったことのない「動詞の半過去形」

を突然取得したとの考察を受けて —— 「弟の誕生に際して半過去形を習得したということは、その子が現在は過去に転化していくものだとことを理解したり、また自分でそういう仮定を立てうるようになった」ということを示していて、それは「半過去」つまりまだ「或る点でなお現在と目されている過去」についての理解であり、「幼児が家族関係に関して自分なりに遂行しつつある、その〈現在から過去への移行〉を、具体的に把握しているものである」と考えられるとする(309/124f.)。さらに重要なのは「動詞が未来形で現われてくるということと、〈私〉(moi)とか〈私は〉(je)という言い方が増加してくること」であるとして、メルロ＝ポンティは、「未来形が侵出性の時制」すなわち「自ら進んでそこに地を占めたりする場合の時制」であることにより、その子が新しい状況を受け入れる際に使えるようになるものであり、「〈私〉とか〈私は〉」の習得は、「一層人称的態度」をとるようになり、「これまでに較べてより独力で生きるようになった」ことを示すものであると考えてみせる(ibid.)。

これらのロスタンの挙げた例から、メルロ＝ポンティは、「要するに、われわれが世界経験を知的な形で形成する作業は、たえずわれわれの対人関係という感情的形成作業によって支えられている」と述べる(309/126)。「或る言語的手段の使用は、当人と人間的環境との関係を組み立てているいろいろな力の〈場〉のうちに、取りこまれて」おり、幼児が習得した言語の使用法は、幼児が「家族環境や人間的環境の力の場の中でそのつど占める〈位置〉(position)に、密接に関係する」と考察する(ibid.)。

「幼児が自分自身の家族の布置についてもつ経験は、人間と人間との様々な関係の列記以上ものを、幼児与えます。幼児が自分の家族関係を引きうけ形づくる時、それと同様に、幼児は或る思考の型全体を学ぶのです。さらに幼児は、言葉の或る用法全体を学び、また世界の或る知覚様式をも学ぶこととなります。」(309/126f.)

言語の習得は、単に知性の働きとして考えられるものではなく、幼児が置かれた状況 —— 一 即ち「地」も含めた「図」としての「知覚」の全体性 —— の中で、周囲の人間と関わり、振る舞い、やりとりするなかでその状況ごと獲得されていくものなのである。

6-3-4 「心理」＝「私」の因果遡及的身体内面化批判：「行動」としての「私」「他者」 心理学批判・『知覚の現象学』を踏まえて

知覚や言語の習得について、これまでそれが人間の知性や理性とその行使の問題としてだけ考えられてきたのに対し、実際にはそれが、周囲の人間との関係性に深く結びついていることをメルロ＝ポンティは解明してきた。そのうえで、ここからは最初に述べられていたように、幼児の身体の発達と周囲の人間との関係性について、詳しく検討されていく。

それに先立ってメルロ＝ポンティは、古典心理学において躓きの石であった「心理作用とか心的なものとは、当人にのみ与えられているものだ」とする先入見について批判する。

その先入見に立つと、私が感じているようには他の人は感じる事ができず逆もまた同様であるため、「他者の心理作用は、少なくともその現実存在そのものにおいては、私には全く接近できないもの」であるとの結論に達する(309/129)。そうすると「他者の心理作用」に対しては、「あなたの表情・動作・言葉などから、要するに私が目撃する一連の身体現象から、仮定、推測し」間接的に理解しようと努めるということになり、この目の前の他者を前にして、「人間によく似たこの人体模型」、「或る特徴をもった身振りをするこの物体」に「心理作用」があると思うのはどのようにしてなのか、が問題に様変わりしてしまう、とメルロ=ポンティは言う(ibid.)。この問題についてメルロ=ポンティは、『行動の構造』や『知覚の現象学』で古典的心理学に対して行った批判を適用させ²²¹、上のような先入見を棄てる事が、この問題の克服に繋がるとする。

「ところが、そうした幾つかの古典的偏見を放棄するならば、その問題は解決に近づきます。そして、放棄されなければならない根本的偏見とは、心理作用が当人にしか近づけないものであって、私の心理作用も私だけが近づくとできて、外からは見えないも

²²¹ 「が、ここでも、〈身体〉と〈身体の意識〉についての古典心理学の考え方が第二の障害となって、問題の解決をさまたげます。それは、「体感」という概念を指すわけですが、体感というのは、その当人に、さまざまな器官の状態やさまざまな身体機能の状態を表出してくれるはずの〈諸感覚の全体〉という意味です。そのようにして古典心理学では、私の身体は私に、あなたの身体はあなたに、或る体感によって把握され、認識されうると言われたのです。… こうした問題に対して、古典心理学には一つの手だけしかありません。それは私が、私の面前で演じられる他者の身体的動作や話しぶりを目撃しながら、そのようにして与えられる記号の全体や、他者の身体が見せてくれる表情の全体を一つの機会にして、一種の〈記号解読〉を行なうのだ、という仮定です。…〈他者経験〉という問題は、そこでは言わば四つの項をもった一つの系として立てられています。第一に私、つまり私の「心理作用」があり、次に私が触覚や体感によって抱く私の身体像、つまりわれわれが簡単に〈私自身の身体の内受容的イメージ〉と呼んでいるものがあり、第三の項として、私に見えているような他者の身体、つまりわれわれが〈視覚的身体〉と呼ぶものがあります。最後に、これははなはだ蓋然的のものですが、第四の項として、私がまさに再構成したり推測したりしなければならぬもの、つまり他者がその視覚的身体によって私に示してくれる諸現象を通して、私が仮定したり想像したりするかぎりでの〈他者の「心理作用」なるもの〉、言いかえれば他者が自分自身の存在について感じている〈彼自身の感情〉というものがあるわけです」(310/131)。

「こんな問題の立て方をすると、ありとあらゆる難題があらわれてきます。第一の難題は、私の〈他者認識〉や〈他者経験〉というものが一種の観念連合や判断の作用に帰せられ、私が他者の中に私自身の内的経験の与件を投影することにもとづくのだと見られる点です。ところが、他者知覚は比較的発生がかなり早いものなのです。もちろん、われわれが他者の示す感情的表現の一つ一つの意味を正確に認識するのは、そう早くからではありません。そうした正確な認識は、言わば遅く発生します。しかし、或る表情の本当の意味を誤って受けとることはあるにしても、とにかく〈表情を知覚する〉というその事実は、きわめて早期に出現するのです」(ibid.)。

「さらに、そもそもそうした投入の作用が可能であり、また実際に行なわれるためには、他者が私に見せてくれる顔の表情と、私が自分で行なう顔の動作との間に類似関係があつて、それが頼りにされなければならぬことになりましょう。… ところが幼児は、自分自身の身体について、運動感覚的あるいは体感的触感に比べて非常に僅かな視覚的経験しかもっていないのです。自分には見えていないし、けっして見ることもなく、鏡のようなもの(それについては間もなくお話することになります)を介してしか知ることもありません。としますと、幼児がどうしてその二つを同じものと考えうようになるかを説明するためには、かえって、彼は単に細部を根拠にしてそう考えるのではない、と仮定しなければならないでしょう。要するに、幼児が他者の身体を自分自身の身体と、いわゆる〈身体〉として、つまり心を持った物体として同一視するようになるのは、それらを全体的に考えて同じものと見るからであつて、決して〈他者の視覚像〉と〈自分自身の内受容的身体像〉との対応関係を一点一点組み立てていくからではないのです」(310/132)。

のだとする偏見です。しかし私の「心理作用」は、きっちり自己自身に閉じこもって、「他者」はいつい入りこめないといった一連の「意識の諸状態」ではありません。私の意識はまず世界に向い、物に向っており、それは何よりも＜世界に対する態度＞です。＜他者意識＞というものもまた、何にもまして、世界に対する一つの行動の仕方です。そうであってこそ初めて私は、他者の動作や彼の世界の扱い方の中に、＜他者＞というものを見出すことができるわけでしょう。

もし私が＜物に向けられた意識＞であるとすれば、私はその物のところで、まさに他者のものである行為に出会い、その行為にある意味を見出すことができるはずです。なぜなら、他者の行為は、私自身の身体にとっても活動の主題となる可能性を持っているからです。いったい、ギョームの言うところによりますと、われわれは初め＜他者＞ではなく他者の＜行為＞を模倣するものであって、他者という＜人＞は、その行為の起源が問題になったときに見出されるにすぎないとされます（『幼児における模倣』。幼児がまず真似るのも、人ではなくて動作です。）（311/133f.）

私の「心理作用」や「意識」は、内観的に自分の中をじっくりと見まわすことで捉えられるものではなく、むしろ「世界」や「物」へ向い「行動」するものであり、他者についても私と同様、「世界」や「物」へと向い「行為するもの」として見いだされるものなのである。私や他者そのものへと注意が向けられるのは行為・行動が問題視され、因果的に遡る視点において起こることであり、まずもって私も「他者」も「世界」や「物」へと向うものとしてある。

6-3-5 「行動」としての「私」：「体位図式」「身体図式」

私や「他者」を —— 因果遡及的に「心理作用」として個人的すなわち物理的身体の内部的に措定してしまい、推測なしには接近することすら難しいものとしてしまう常識にもなっている仮定を排して —— 「世界の中で活動している行為として、あるいはわれわれを取り囲む自然的・文化的世界への或る「身構え」（prise）と規定しさえすれば、他者へのパースペクティヴが開けてくる」のであり、それこそが大事な点であるとメルロ＝ポンティは主張する（311/134）。

古典心理学の「心理作用」の概念、私や「他者」の「心理作用」には近づきえないとするその考えを改め、むしろ行為や行動の中に私や「他者」を見出すことを認めるならば、視覚的に —— 「知覚」の中で —— しかとらえられなかった「他者」の行為を私も「再演」することができるようになる。それは、「他者」の一挙手一投足を左右上下を逐一確認しながらコピーすることではなく、「他者」の行為の向かう先の「世界」とのその接触の仕方にまでも私が接近できることを表わしている。とするならば、「私の身体はもはや全く私個人にのみ属する感覚の一団としてではなく、むしろ「体位図式」（schéma postural）とか「身体図式」（schéma corporel）といったものを通して私に与えられる」ものと考え

なければならないと、メルロ＝ポンティは言う (ibid.)。

「体位図式」とは、「鉛直線のか水平線とか、また自分がいる環境のしかるべき主要な座標軸に対する〈私の身体位置〉の知覚」のことであり、「身体図式」とともにイギリスの神経学者であるヘッドにより導入された概念として、ワロンなどの若干のドイツの心理学者やフランスの神経学者であるレールミットらによって一層豊かにされたものであるとメルロ＝ポンティは紹介する (ibid.)。この研究者らによると「〈私の身体〉とは、諸感覚（視覚的・触覚的・筋緊張感覚的・体感的等）の寄せ集め」ではなく、「さまざまな内受容的側面や外受容的側面が相互に表出し合っている一つの系」であると考えられている。さらに、「私の身体の知覚に関するさまざまな感覚領域（視覚的・触覚的領域・間接感覚の与件など）は、相互に全く無縁な領域」としてあるのではなく、例え初めのうちは不完全であるとしても「それらは或る働き方のスタイルを共有しており、それらの全部をくすでに組織化された全体〉たらしめるような或る行為の意味」を有しているとメルロ＝ポンティは言う。つまり、「〈私の身体〉」とは、様々な感覚器官から送られてくる信号の寄せ集めではなく、それらは私の内側から外側へ、いわば遠心的に作用していると感じられる側面や逆に外側から私へ向って、求心的に作用されていると感じられるような側面を持つように受け止められ、しかもそれぞれの感覚領域は独立して私に与えられているのではなく、共通する「スタイル」によって「世界」や「物」に対する行為の意味をまとめ上げるのである (311/135)。

6-3-6 「知覚」における行動としての「私」「他者」：「前交流」から差異ある「共感」へ

「〈私の身体〉」が、「体位図式」として私の置かれている環境における自身の位置についての知覚であり、「身体図式」として自身の身体について内受容的側面と外受容的側面から「世界」や「他者」へ向い行動するものであり、その限りで「他者」の行為を「再演」することが可能な存在であるとするならば、私の行動も「他者」の行動も「〈一つの系〉」として考えることができる。メルロ＝ポンティはフッサールの「志向的越境」(transgression intentionnelle) や「対の現象」(phénoméné d' accouplement) という概念を参考にして以下のように説明する。

「他者知覚においては、私の身体と他者の身体は対にされ、言わばその二つで一つの行為をなし遂げることになるのです。つまり私は、自分がただ見ているだけにすぎないその行為を、言わば離れたところから生き、それを私の行為とし、それを自分自身で行ない、また理解するわけです。また逆に、私自身の行なう動作が他者にとってもその志向的対象になりうることを、私は知っています。こうして私の志向が他者の身体に移され、他者の志向も私の身体に移されるということ、また他者が私によって疎外され、私もまた他者によって疎外されるというそのことこそが、他者知覚というものを可能にするのです」

(311/136)。

私が行動することに「他者」が行動し応える。あるいはその逆もあるのだが、互いに「世界」や「物」に向け行動することは、互いの「身体の運動的志向の圏内」へ入りこむことであり、それぞれの行動へ影響を及ぼしていることになるのである。そうして「他者知覚」が可能になり、そしてそれは、「他者」の行動を私が傍から見ているだけで自分がなしているわけではないとしても私の行動へ影響を与え、その見ていただけの行為を自ら行なうことで自身の行為として習得し理解していくのである。「私」の行動が「他者」へ、「他者」の行動が「私」へと互いに自身の行動へ反映されていくことは、純粹に私だけのものとして「身体」や行動を考えることができなくなることであり、ある意味「疎外」として表現されるとメルロ＝ポンティは考える。

幼児おいての「他者知覚」は、「最初は、他者の志向が言わば私の身体を通して働き、また私の志向が他者の身体を通して活動するといった、「前交通」(précommunication) (マックス・シェーラー) の状態」としてあるとし、「<交通>」つまり「交わっていく人とその相手の人とが、きちんと区別」されて関わりあっている状態ではまだないにしても、「他者」を知覚しはじめているとメルロ＝ポンティは言う (312/136f.)。

メルロ＝ポンティは、「初め〔幼児は〕<他者の表情>の中で<私の志向>を生きたり、また逆に<私自身の行為>の中で<他者の意志>を生きて」おり、「そこに在るのは個人と個人との対立ではなく、匿名の集団であり、未分化な集団生活」の「知覚」のなかに幼児の「私」はあるのだが、「次に、こうして最初の共同性を基礎にして、一方では自分自身の身体を客観化し他方では他者を自分とは違うものとして構成するというふうにして、個人個人が分離され、区別される段階が来る」として、幼児の「行動の発達」すなわち「知覚」の発達を考える (312/137)。そしてそのように「個人個人が分離」し、自と他として区別できるようになっても「本当の意味の共感」すなわち「他者」と「他者」との間に〔区別があるからこそ〕起こるもの〔共感〕」であり「自己と他者との相違が消滅することを前提として〔合一〕として」成り立つものではない「共感」により、成人は自身の限界を乗り越えるとしている (312/138f.)。

メルロ＝ポンティは、古典心理学が前提としていたような「心理作用」を否定し、「体位図式」「身体図式」として身体を考えることにより、「他者知覚」を「世界」や「物」へと向う行動に見いだすことができるとした。行動は、私や「他者」が「世界」や「物」を見出しそれへと向うものであるが、その「世界」や「物」を見出して関わるその一連の志向性全体としてそれは捉えられるべきものであるため、当然そこには行動を見ているだけの「私」も「他者」も関わりうることになるのである。

幼児は、行動を起こす主体として自らを意識しているわけではない。幼児の「知覚」は全き全体として自身の動きも周囲の動きも感じられているのであるが、そこから、「自己の身体を客観化」することが起こり、「他者と自己との間に壁や仕切りのようなもの」が形成され、「<自分>というものと<他者が考えていること>、特に<他者が私について考えて

いること>とを混同」することが徐々になくなってくるとメルロ＝ポンティは言う（312／138）。この幼児の発達について以下詳しく検討されていく。

6-3-7 幼児の身体意識の発達：統一的発達を基礎とする自-他の時間差的発達

メルロ＝ポンティは、これまでの考察から明らかになった「自己の身体の意識と、他者知覚との間には、対応関係がある」ことについて、「自分の身体の経験と他者の身体の経験とは、一つの全体を形成し、一つの「ゲシュタルト」を構成する」とするものの、それは「自分の身体の知覚は他者の認知よりも早く発達し、したがって後にその二つが一つの系をなすにしても、それは時間的な分節をもった系」を形成すると説明する。先に見てきたように「他者知覚」を巡って幼児には、最初、自他の区別なく連続に感じられていたものが次第に、「個人個人が分離」していくように感じられていく、その様子について —— 外部観察的に —— メルロ＝ポンティは、それが「時間的な分節をもった系」の段階的形成によるものであると考えているのである。

時間差を持つての自他の「身体経験」の形成は、幼児が先に「自分の身体」を認識することから始まるが、その知覚が発達するにつれ、それが「他者というものについて抱く表象」にも影響を与え、「他者知覚」の発達を促すというようになり、しかしそれは「一方がアクセントを持つと次は他方がアクセントを持つ」ことを表わすに過ぎず、全体としてはあくまで「一つの系」として捉えられる（312／141）。そして「この発達過程の一つ一つには次の段階の萌芽が含まれていて、それがすでに当該段階の超出」を予期させていると考えられるとする（ibid.）。この発達段階に関する考え方は、『行動の構造』における三段階を踏まえていると捉えることができよう。「各段階において絶対的な安定性」をもっているのではなく、「方向を異にするさまざまな諸力」が働いているがゆえに、「均衡」が崩れ、次の段階へと非連続的に移行するとメルロ＝ポンティは述べており、幼児の発達について「ゲシュタルト」的概念を重ね合わせて考えているということができる。

メルロ＝ポンティは、発達のそのようなプロセスを確かめ、幼児における「自分の身体の知覚」と「他者知覚」の形成を確認していく。

6-3-8 幼児の身体認識：内受容的（体感的）から外受容的（感覚による外界志向）へ

誕生したばかりの幼児において身体は、内受容的なものであることをメルロ＝ポンティはワロンの知見から示す。「内受容性が、幼児が物と関係するための最も組織化の進んだ手段」であるとし、「外受容性（視覚的・聴覚的知覚など、外界に関わるすべての知覚）」は、「視力調節が不十分だとか、眼の筋肉調整が不十分だといったきわめて簡単な理由」により初めのうちはほとんど感じられることがないと考えられる（312／142）。そして「身体は最初は「口腔的」なもの」であり、「口によって含まれたり探られたりする空間が」最初の「世界」として現われ、また、「呼吸的」身体」とワロンが表現したように、呼吸により幼児が「空間についての或る経験をj得る」と述べられる。このような段階においては、

「内受容的身体が外受容的機能を果す」とメルロ＝ポンティは言う（313/142）。

やっと生後三ヵ月目から六ヵ月目の間で「さまざまの感覚与件を提供してくれる諸器官の神経接続や、外受容性に対応する諸器官の神経接続、さらに内受容性に対応する諸器官の接続などに必要な髄鞘形成」が起こり、「外受容的領域と内受容的領域」の接合が生じてくるとされる。また、「体位図式の活動」つまり「私の身体の空間における位置を全体として意識することとか、それに伴って絶えず必要になる姿勢の矯正反射であるとか、また私の身体そのものの空間的なあり方を全体的に意識することなど、そういったあらゆる活動」が可能になるのもこの時期であり、「知覚」の十分な編成にはこれらの神経接続や「体位図式の活動」が必要であるとメルロ＝ポンティは言う（313/143）。

このように神経接続や「体位図式の活動」が起こり始めてもそれは幼児の身体の各部分で同時に進むというわけではなく時間差があり、手に比べ足や右手よりも左手が少し遅れるのだが徐々に整っていく中で、「自分の右手」に注意を向けたり、「たとえば左手で右手をつかまえてからその動きを止め、まじまじと両手を見つめ」たりするようなことが起こってくるとされる。それは、「くさわる手」とくさわられる手>との間の対応関係、<見られる身体>と<内受容性によって感じられる身体>との対応関係に、幼児を慣らすという効果を持っている」とメルロ＝ポンティは考える（313/144）。初めは内受容的ではなかった身体に対し、次第に自身の身体機能の発達にともなって外受容的領域が整い始めることで、「世界」や「物」を感受するその素地を獲得し、「他者知覚」へと向うのである。

6-3-9 幼児の自己認識：「鏡像」として遭遇される「他者」としての自身の身体認識

生後六ヵ月目までの幼児の自己の身体の発達による様子の変化を外部観察的に確認してきたメルロ＝ポンティは、次に六ヵ月以後の幼児の「<自己の身体の経験>（その内受容的側面と、鏡像に則した面との両面における）の発達と、<他者意識>の発達とを、平行させながら検討」する（314/147）。

まず幼児による鏡像の受け止めについて考察される。それは鏡の使用により「<自己の身体>というものの表象あるいは視覚像を獲得する」ということが、幼児の「<自己の身体の意識>の発達」に関して重大な出来事であるからだとされる（314/147f.）。最初にメルロ＝ポンティは、幼児の鏡像理解についてのワロンの考察を参考にする。ワロンは、「<他者の鏡像>と<他者の実際の身体>との区別を幼児は、自分の身体のばあいよりもずっと早くなしうるものだという事」を確かめ、その理由を例えば、幼児の父親の、幼児自身が「直接に見て得た」父親の「視覚的経験」と鏡に映る父親の鏡像との「二つの視覚的経験を、うまく処理」できるのに対し、幼児自身の身体については「自分の身体の全体をみることはできないため自分の身体の「視覚的経験」を持たずにいるため、自分自身においては幼児は、鏡の前において内受容的に感じられる「<自己の身体>」と、「鏡の底に占めている見かけの潜在的場所」にある自分の鏡像を「同じものなのだと考えることが必要になる」ことを理由に、「自己自身の身体の鏡像の習得は、他者の身体の鏡像のばあいより

もおそい」と考えられるとメルロ＝ポンティはまとめる（315／152）。したがってメルロ＝ポンティはワロンが、この段階での幼児は自身の鏡像を「本当の身体の一つの分身」と捉えているのだが（316／152）、しかしワロンにおいて目指されている鏡像は、成人においての鏡像がそう考えられてしまうように「＜単なる〔物理的〕反射＞」つまり「分析的・反省的な考え方」による「＜私とは何の関わりもない視覚的世界＞」の中にある「見かけ」という理解に陥っているのではないかとメルロ＝ポンティは批判する。鏡像はたとえ成人の場合においても、「不思議にも私が住んでおり、それは私に所属する何ものか」として感じられるものであり、サルトルが言うように、「実物の「準現前」でもある」ように捉えられねばならないのではないかとメルロ＝ポンティは主張するのである（317／157f.）。

鏡像理解は「＜単なる反射＞」という「物理現象」ではないと考えるメルロ＝ポンティは、ラカンの鏡像理解についての研究を引く。ラカンによれば、幼児が自身の鏡像を自分自身の像と認識する場合には、「同一視」つまり自身の鏡像を「鏡の中に見えている姿をおのれの姿と認め」、「自分が自己自身にも他者にも見えるものだということに気づいた」時に起こる「内受容的自我から可視的自我への移行」であり、それにより「パーソナリティの或る形態・或る状態から別な形態に移る」ことが幼児にもたらされるとされる（318f.／162f.）。これまでは内受容的にしか捉えることができなかつた幼児自身の身体は、鏡像を自身の姿であると認めることで、新たな視点を取り入れる。それは、自分が他者を見ているように他者からもそして自己自身でも見ることができるものだという視点である。誕生間もない時期には、「口」により「世界」を探るしかなく外受容的性質のものを内受容的に受け止めていて、次第に整ってきた身体の神経接合や「体位図式」により外受容的領域の発達が見られるようになりつつも、まだ「漠然と感じられる衝動の全体」としてしか捉えられなかつた「＜自己の身体＞」について、鏡像理解によりこれまでとは違った「＜自己の身体＞」を幼児は獲得するのである。

「自己自身の像は、自己認識を可能にしてくれると同時に、一種の自己疎外をもたらします。私はもはや、私が直接に感じていたとおりのものではなく、鏡が私に提供してくれる私の像なのです。ラカン博士の言葉を使わせていただくなら、私は私の空間的像に「籠絡されている」ことになりましょう。私は私によって生きられている自我の現実性からあつけなく立ち去って、たえず理想的・虚構的・想像的自我に関わることになります。鏡像は、そうした自我の最初の萌芽だったので。その意味で、私は自己自身から剥離されているわけですが、鏡像はさらに＜他者による疎外＞という一層重大なもう一つの疎外を、私に準備してくれることになります。というのは、まさに他者は、私について、鏡の像と類似した＜外的視像＞しか持っていないし、したがって他者は鏡よりももっと確実に、私を直接的内面性から引き離してしまうからです」（319／163）。

「私は私によって生きられている自我の現実性からあつけなく立ち去って、たえず理想

的・虚構的・想像的自我に関わることとなります」とは、『知覚の現象学』で言われていた、「知覚の詐術」の萌芽だが、先にメルロ＝ポンティが述べていたように、大人の私は「世界」や「物」に向うその行動や行為において「他者」を見出すことができ、逆もまた同様な関係を生きているが、鏡像を理解する前の幼児においてはまだそのような関係は成立していない。全き全体として幼児と連続している「他者」は、まだ幼児において「世界」へと行動・行為を向ける本来の「他者」としては登場していないのである。ところが、幼児は鏡像を理解することにより鏡像と幼児自身の身体の関係性へと視野が開ける。鏡像を見て、理解することはそれまで部分的にしか見ることができなかった幼児自身の身体が全体像として幼児の前に現れ、「他者」がこの鏡像として映る幼児の身体を見ていることを知り、そのように自分にも見えることを理解することなのである。「準現前」として現われる鏡像は、この幼児の鏡像を見ている周囲の大人の鏡像に対する行動・行為の宛先となるものであることを幼児も知る。そのため、幼児にとって直接的に感じられる自己の身体とはかけ離れてはいるものの、目のまえの鏡像をその周囲の大人の働きかけの宛先であるというその関係性ごと理解するということが必要になる。それは言い換えれば幼児にとっては、「たえず理想的・虚構的・想像的自我」とのかかわりであり、「<他者による〔自分自身からの〕疎外>」である。しかも、「他者」は幼児自身と異なって、幼児が自身の身体についての内受容的なものを持っているわけもないので、その宛先となっている幼児の鏡像は、幼児自身からはかけ離れたものであるとも言えるのである。

6-3-10 幼児の他者知覚：「鏡像」・「他者」としての自身の身体認識=他者性への通路 対人関係の構造化としての「知」の発生

「他者」の鏡像への行動・行為といった関係性ごと理解するということは逆に言えば、「他者の領分への侵出が現われる最初の場合」とも考えることができる。そういった意味で、「鏡像の習得は、世界や他者に対する認識関係の問題であるばかりか、存在関係の問題」となるとメルロ＝ポンティは言う（319/164）。

「鏡像の習得」は、「ナルチシズム」的な「<自己観察の態度>」を幼児にもたらし。このような態度により、幼児の自我が「そのつど体験し欲するところのものと混同されないようになり、そしてこの生きられる自我、直接に生きられている自我の上に、構成された自我、遠くに見える自我、想像的自我、つまり精神分析学者たちの言う超自我」というものを形成するようになる、とメルロ＝ポンティは言う（ibid.）。

幼児が鏡像を習得し理解することは先に確認したように、単に「物理現象」としての像をいかに理解できるようになるのかといったことが問題なのではなく、「他者」との関係性ごと理解するものであり、メルロ＝ポンティは「知的総合でなくて、他者との共存に関する総合」であるとも言う。そして実は、知性も「他者との共存に関する総合」よりもたらされるものであると考えられる。

「というのは、他者との関係を、単にわれわれの経験の内容としてではなく、本当の意味での構造と見なさなければならなくなるからであり、そしてそう考えれば、われわれが普通に知性と呼んでいるものは独特のタイプの対人関係（つまり「相互性」という関係）を指す別な呼び方にすぎないということがわかってきて、したがってわれわれの発達過程のどこをとってみても、＜他者との生きた関係＞が、抽象的に「知性」と呼ばれているものの支柱となり乗物となり拍車になっていることがわかってくるからです」（320/168f.）。

「他者との関係」は、幼児が鏡像により「直接的に生きられる」自分と距離をとり「構成された自我」「想像的自我」を形成することに大きく関わっている。そういう意味で、幼児の自我の構造化であるということが出来る。そして幼児の「独特のタイプの対人関係」としての相互的に関わりあうことは、だから幼児の「知性」の核になっていくのである。

6-3-11 幼児の自己知覚：「鏡像」段階以降・「癒合的社会性」＝「自分」の未確立

鏡像経験に象徴されるように幼児の自我の発達には、単に幼児の身体の神経接続だけに帰することのできない、周囲の人間との関係性が大きく関わっている。鏡像理解以前の全き全体として「他者」と連続していた頃とは違い、鏡像理解以後は自我が芽生え始めるのだが、まだ最初それは「他者」からの見え姿に重ねられただけの自我——すなわちまだ自分自身としきれていない「自分像」——でしかない。そのことは幼児の周囲の人間とのやりとりの中でも窺うことができ、それを表す「癒合的社会性」（*sociabilité syncrétique*）というワロンの言葉をメルロ＝ポンティは先ず引用する（321/170）。

例えば「嫉妬」という感情について、以下のように分析する。

「ねたむ人は、自分の存在が他者の成功によって侵害されたと見るし、また自分の所有すべきものが他者に奪われたと感じるのであって、その意味ではねたみは本質的に＜自己と他者との混同＞である、と行うことができます。それは、他者が到達したものに到達すること以外に自分の生活はないと考え、したがって自分を自己自身によってではなく、他者がもっているものに関係させて規定する人の態度です。ワロンによれば、すべてのねたみは、成人のばあいさえ、こうした＜自己と他者との未分化＞を表し、＜他者と自己との対象関係＞に自分を混交してしまうといった＜個人の積極的非存在＞を表わすものです。したがって、ワロンによれば、成人のねたみは、幼児の感情のあり方への退行と見るべきものなのです」（322/173）。

「ねたむ人」は自分の存在と「他者」を区別できていない「＜自己と他者との混同＞」の状態にあると、メルロ＝ポンティは言う。それは成人においては「退行」とされ——『行動の構造』での言い方では「構造相互のズレ」——すなわち「幼児の感情のあり方」であると、ワロンの見解を披露する。幼児において「嫉妬」は、「要するに自分では何

ものをも持っておらず、また自分のものと言えものが何もないため、全く他者との関係からだけ、また他者がもっているものの欠如を通してだけ自分を規定する」態度であるとメルロ＝ポンティは言う。

そのようなまだ「他者」からの見え姿としての自我でしかない幼児の自我が、変化していると見ることができるのは、幼児が「私」という言葉を使えるようになった時である。

「幼児がその言葉を使うのは、彼が、他者のパースペクティヴとは区別される＜自分自身のパースペクティヴ＞というものを自覚し、そしてそれらすべてを外的对象と区別したときなのです。実際、知覚の最初の状態においては、自分が一つのパースペクティヴの中に閉じこめられていて、それを通してその向う側にある＜物＞を判じているのだという意識はないのであり、むしろ自分は＜固有で－普遍的視覚＞を通して直接に物と交わっているのだという意識があるのです。「私」なるものが入りこんでくるのは、人々が彼に向かって言う「ボク」(tu,toi)が、自分にとっては「私」なのだということがわかったときです。つまり「私」という語が使用されるためには、視点というものは相互的なものだという意識がなければならないわけです」(325/184)。

鏡像習得後の幼児の自我はまだ、「他者」から見える幼児でしかなかったのに対し、「私」という言葉が使えるようになった幼児は、「他者」と区別される「＜自己自身のパースペクティヴ＞」を獲得しているのであり、その区別は「相互的」な視点、「他者」に見られるだけのものではなく、「他者」を見ている自己自身にも気づいている証左である。しかもそれは、目のまえの「他者」や幼児自身だけでなく、それ以外の人間も「私」と呼び得ることを理解しているということ、とメルロ＝ポンティは考える(325/185)。

6-3-12 幼児の自己確立：「癒合的社会性」からの自立・「自分」「^{わたし}展^{パースペクティヴ}望」の獲得

そのような自我の発達を経て幼児は、三歳になる頃には、「他者」と全く区別がつかないという状態から少し抜け出す。

「幼児は三歳頃になりますと、これまで見た癒合的社会性の段階とは違って、自分自身の身体ばかりか思考をさえ他者のもとだと思ふようなことは止めます。彼は自分を、＜状況＞そのものと混同したり、また自分に負わされていることもありうる＜役割＞そのものと混同したりすることがなくなります。彼は自分固有の視点やパースペクティヴというものを採用するわけです。いや、彼には、状況や役割がどれほどの多様性をもつていようとも、自分はそうしたさまざまな状況やさまざまな役割を越えた＜或る何者か＞だということがわかってきます。

絵における遠近法の習得（それはもう少し後になって行なわれることになるのですが）は、まさにそのことの象徴と見ることができるでしょう。なぜなら、それは＜個人のパー

スペクティヴ>という考えに慣れた人にとってしかありえないことだからです。幼児が、目の前にあるいろいろな物を、ちょうど一点から眺めたときのように描きなさいと言われて、それがどういうことかを理解できるようになるのは、<自分はそれらの物の間で生きているのではなく、実はそれらをただの一点から眺めているだけなのだ>ということに思い至ったときだけです。したがって、幼児が最初そこに埋没していた直接与件としての<感覚的光景>〔「知覚」〕と、今後自分の考えで選んだ方向に経験を再編成したり再配分したりしうようなく主観>というものが、二つに分かれなければなりません」(325/186f.)。

遠近法の習得という例によりメルロ＝ポンティは、幼児が「自分固有の視点やパースペクティヴ」を理解し採用するようになることを説明する。幼児のパースペクティヴがそれまで「他者」と分け隔てなくあった単なる「世界内存在」の「知覚」でしかなかった状態から抜け出し、「他者」や「物」との距離に気づいて自分の視点が「ただ一点から眺めているだけ」と理解できるようになるが「自分固有の視点やパースペクティヴ」もつようになることなのである。

メルロ＝ポンティは、「他者の眼なざし」により幼児の動きが制止されることについて、「自己と他者との未分化が止んだこと」によるものであると説明する。

「三歳の幼児が他者の眼なざしによって制止されるというのも、彼は三歳の頃から、自分が単に自分自身の目に見えるとおりのものではなく、他者が見ているところのものであると感ずるようになったからです。前に述べた鏡像の現象が一般化されて〔不断に適用されるようになって〕いるわけです。鏡像とは、自分は単に内的経験によってそうであると信じていたとおりのものではなく、自分はまた鏡の中に見えるこの像でもあるのだということ、幼児に教えるものです。他者の眼なざしも、鏡像と同様、私が空間の一点に局限されたこの存在でもあるということ、つまり<生きられている私>とは似ても似つかぬこの<目に見える代役>で<も>あるということ、私に教えてください。確かに、前にも見たように、この<私>は、三歳以前にはほとんど他者と区別されません。しかし、まさにその理由からしても、ここにあるのは<他者による>統御や<他者による>制止の問題ではないわけであって、むしろそのような現象が現われたとき、実は自己と他者との未分化が止んだことになるのです。

自我(エゴ)、つまり「私」というものが、他者から見た私によって二重化されずに本来の意味で〔語の本来の意味での無媒介の主体として〕現われてくることは、三歳においてありえません。」(326/188)

鏡像を習得しただけの段階であれば、幼児の自我はまだ「他者」が見ている「<目に見える代役>で<も>」あるものであるが、「他者」の「眼なざし」により動きを止める幼児

の自我は、「他者」が幼児を制止しようと意識して「眼なざし」に向けたことを単に反映した自我なのではなく、まさに「他者」のパースペクティブと幼児自身のパースペクティブが異なることを習得しているからこそ、「眼なざし」に反応することができるというわけである。三歳は、「他者」と幼児の自我が区別され始めるようになることから「危機」という言葉でも表される。もはや、幼児は周囲の人間と「癒合的」ではいられなくなるからである。

6-3-13 まとめ

『行動の構造』『知覚の現象学』で、その現象学的立場から、科学の立場 —— 自己同一的と見做された「コギト」（「我、惟う、故に我在り」の独立自存性）から、真偽が不確定な生の世界を離れ、客観的無時間的な可能世界を構築し、その不変性永遠性において真理を保障しようとする試み —— の批判を展開したメルロ＝ポンティにとっては、「大人と子ども」の関係性を巡る「教育学」は、「私」と「他者」の関係問題 —— 「ひと」としての「身体」を介しての社会的・文化的「他者」の問題であると同時に「ひと」＝「身体」としての第一の他者である「私自身」との関係問題 —— と重ねて考えられたであろう。

振り返っておくと、デカルト的な「我惟う故に我、在り」の「我」と「思惟している我」が透明なものとして二重化・自己意識化されること（我＝我：同一律）を批判し、自己意識の対象としての「我」は対象なのだから、「不透明なもの」を含まざるを得ないと考えるメルロ＝ポンティは、既に対象としての「私」に世界の他者の影響 —— 私が世界に能動的に働きかけることから生まれる影響、ならびに世界（物質、環境、「ひと」としての他者）、本来の他者が一方的に私に下してくる影響（例えば外見に対する評価のような） —— が含まれており、「私」と「純粋な私」の合一などは存在し得ないと考えていた。たとえそれが純粋数学の主体としてであっても、である。なぜなら数学自体がこの世界の抽象物だから —— 。即ち「不透明なものを含む私」は「私」にとっての第一の「他者」である。

ゲシュタルト心理学によって「知覚の対象」が、既にそれ自体意味を有していることが解明されていたが、その因果論的・連続的には説明できない存立性からメルロ＝ポンティは、科学の因果論的世界観図式は物質的世界の外部観察者の説明に限らなければならないとした。「生物」以上は自己の超出性＝生の志向、すなわち自発的に「規範」に基づいて固有の「環境」を組織し、非連続・非因果論的に「構造」を形成する。心理学ならびに生理学の知見は、「知覚」が、科学的客観的世界観の原理 —— 原子論的要素化と因果論的一対一対応図式（物理的な固有の器官の想定と機能局在） —— では説明できない「構造的全体性」を持つことを解明しており、その「構造」は、それを支える「生の志向」を想定させ —— メルロ＝ポンティはそれを当時の思想潮流であった「実存 *ex-sistenz* 超えて・立つ」と重ね、遡ってフッサールの自己超出的な時間概念を引き出す —— 知覚」を構成する「構造」を支える生の志向が向か

う、切り取られる世界・対象の成立をメルロ＝ポンティはゲシュタルト的な「図 - 地」構造として説明した。

「図 - 地」関係は、ゲシュタルト的な非連続的 - 非因果論的な同時相即の関係にあり、ここから「私」が独立自存の実体ではありえないこと、「私」が含む「不透明なもの」とは、この「地」のことであること、そこには、先に挙げた、身体、他者、世界が含まれ、能動 - 受動分離以前の影響関係が考えられること、が解明される。つまり、「地」が変わることで、「図」が変化する可能性が、確かにある。

が「図 - 地」変化のそもそもの駆動因は、「知覚」の自己超出性、すなわち時間性の本質にあつて、「図 - 地」関係は、「知覚」の「現在」からその都度再編されている。そうであっても、その都度、一から世界を立ち上げなおす自由（否定による自由）を考えるのは非現実的であつて、その都度立ち上げられなおす「地」であっても、そのうちになお「恒常的なもの」が存在し得ることをメルロ＝ポンティは、「知覚された世界」として記述して見せていた。対象としての「物」の成立に顕著なように、「知覚」には「特権的知覚」といわれるべきものがあり、いわば「世界」の方から「対象」を提示してくる。時間は、接続する瞬間を巻き込み、一定程度、場が連続することを許す。そうした「知覚」の中で「生の志向」が少なからず、自身の志向から「地」を開く。常識的に「意志」と言われてきたものの実相が、それにあたる。メルロ＝ポンティは、「知覚」がもつ自ら「地」を開く力を、夢や妄想、神話的世界として描いてもいた。そもそも「物」「環境」の成立は、「私」の生の志向が向かうことによって、固有にそれが切り取られることを前提としていた。

つまり「地」は、時間によって「知覚」において無制限に開きなおされ、書き直されていくものでありながら、持続を許された世界 —— 他者が表れる場でありながら、自らが働きかける余地、自由、責任を許す場 —— である。圧倒的な「過去」によって、ほとんど身動きできない「現在」であっても、なお、そうなのである。『行動の構造』『知覚の現象学』を展開する中で、メルロ＝ポンティは、そう結論していた。

ソルボンヌ講義、冒頭、教育学概論ともいべき講義「大人からみた子ども」を、そのように名づけたメルロ＝ポンティには、そうした背景が考えられる必要があるだろう。メルロ＝ポンティは、こちら側からの働きかけがいかにも不可能に見えても「大人」と「こども」 —— 「大人から見て」構造を異にする決定的な「他者」ともいべき「子ども —— との関係でさえ、「循環的關係」（「幼児の対人関係」）を続ける中で、或いは「近づける」ことがあるかもしれない、それが「教育」の真相である、と告げていた。

不可能がかのうになるかもしれない「地」より以外ないといつてもいいかもしれない。主に「子どもに対する大人の態度」を扱うことになる「教育学」として講義「大人からみた子ども」が、それゆえ、近代教育学批判の意味を持つのは皮肉ではなく、「知覚」の実相に基づいている。他方、近代教育学が決定的に見落としてきた「こど

もからみた大人（世界）」を「児童心理学」として扱う講義「幼児の対人関係」は、「意識」発生後の、内部観察が可能な「知覚」以上のレベルとしては、最初から、全く観察不可能な —— 「おとな」とは「構造」を異にする「他者」としての「子ども」を扱う —— 試みでしかない。そこでの議論はすべて —— 「鏡像」経験の推定も含めて —— 『行動の構造』のもの、すなわち「外部観察者的」立場に立つ科学の立場に立つもの、である。にもかかわらず、それをメルロ=ポンティが、本来の「教育」として、それも含めて展開して見せたのは、「合一」しようのない「自-他」を、それでも「循環的關係」において、「循環的關係」として続けていく中で、何かが見えるかもしれない、原理的にはあり得ない何か、それでも兆すことがあるかもしれない、と考へ、それに賭けた、ということの意味していないだろうか。

「合一」不可能である原理を踏まえながら、その成立を精神分析学の対象である「コンプレックス」において確かめ —— 『知覚の現象学』では精神分析学の対象が、『行動の構造』で示されたように比較不能な「構造」を比較可能にする、構造相互の「ズレ」を内包する限られた例として中心的に取り上げられていた —— 文化人類学、歴史学にまで考察を広げながら、その決して合一されない「循環的關係」を、いわば舞台ごと —— 「地」ごと —— 浮かび上がらせ、「教育」と呼ばれているものの実相を、むしろ「地」において何が起きているのかを描き出そうとして。とはいえ、それは、踏み出すべき現場から、可能な限り遠ざかろうとする振る舞いであるように見えるとしても。

だから、逆説的に聞こえるとしても、「凶」である「私」に生きることを求めるメルロ=ポンティが期待したのは、むしろ「地」である。不可能を可能にするかもしれない「地」と言ってもよい。時々刻々、新たに開き直されていく「地」は、その中で持続させていく「物」を生み出すことの方が、却って大変な世界でもある。「物」は、いたみ、記憶は薄れる。「ひと」も例外なく、死すものである。講義「おとなから見た子ども」最終部は、「ソシオメトリー」を論じていた。丸ごと違う舞台 —— 「地」 —— に立ってみること。メルロ=ポンティは、それくらい、案外気楽に、変わってしまう「地」に立ち会ってみることを、進めているのかもしれない。とはいえ、「幼児の対人関係」の最終部分の「三歳児の危機」も、それと同じことができるが、しかしそれはやはり、後々、人生の重大な岐路なのかもしれない。しかし、それも含め、それこそがメルロ=ポンティが期待した「地」の変化、「構造の再構造化」、「知覚の現象学」の思想だった、と言い得るのかもしれない。

結論

『幼児の対人関係』でメルロ＝ポンティは、幼児の発達において、周囲の人間との関わりがいかに関達に影響を及ぼすかについて、児童心理学の知見を通して検討してきた。

最初に「心理的硬さ」に触れて、メルロ＝ポンティは、周囲の人間との関わりが人間の知覚や認知（「地」）、そして言動や振る舞い（「図」）に影響していると考察する。先ずは従来の心理学上の解釈——「心理的硬さ」を持つ人は、「ものを硬く知覚するからであり、しかもそれはその人の体質的な特徴による」あるいは、「他人や世間に対する態度をしかじかのふうに組み立てていたからこそ、そのようなタイプの知覚をするようになった」との二通りの考え方——を批判している。「心理的硬さ」を持つに至る理由を、その個人の体質的なものに由来するとすることや周囲の人間の接し方に問題があるとするような、因果遡求的な考え方をメルロ＝ポンティは否定するのである。

メルロ＝ポンティが「心理的硬さ」を取り上げた理由は、「知覚の仕方と社会を構造化する仕方との間に相関関係があることを見定める」点にあった。そうして、メルロ＝ポンティは生後間もない幼児から三歳までの幼児についての発達を児童心理学の知見を利用して考察していくのであるが、その発達は、幼児自身の身体機能の発達が進むと周囲の人間関係へと幼児の関心が向けられるようになり、周囲の人間関係との関わりが深まることでさらに幼児の身体機能が発達するというように、両方が相互に影響し合うことを実相とするものであった。そこでは改めて、「私」がその成立も含めて私たちの振る舞いや行為について、私自身だけが起点となることによって可能になるのではなく、いつも関係性の中で起点がどこかわからぬ状態で起こるものであることが確認されているといえる。故に講義「おとなから見た子ども」においては、子どもに関わる大人の言動や振る舞い、さらに大人が知らないうちに習得している文化・社会関係のその見直しまでを視野に入れた関係性の総体が検討されねばならないとメルロ＝ポンティは述べたのである。

それは言い換えると、『知覚の現象学』でメルロ＝ポンティが考察してきた、「図と地」の身体性に基づくものであると理解することができる。

『知覚の現象学』においては、客観的科学図式と重ね合わされた「私」の分析——純粋な「自我」と「自我」との自己同一性である「コギト」——が批判された。本来の「私」は「私」である前に——すなわち感覚と感覚を担うとされる諸器官によって「世界」を感覚として捉え、その感覚の分析を行い、それが何であるのかを判断するいわゆる身体機能に先立って——「知覚」としての身体であり、むしろ「私」の「意識」として感じられているものは「知覚」における「図」であり、また「私」の「意識」の認識の対象とされている「世界」も「物」も「図」なのであり、身体はその「図」を「図」として浮かび上がらせる「地」の結び目、結んでは解けるといことが繰り返される「場」として考えられていた。それゆえに「私」の在り様を考えるにあたっては、「私」＝「図」のみを拾い上げて考えるだけでは不十分なのである。

デカルト的な自己意識の透明性を批判したメルロ＝ポンティが、最も腐心したのは、その「私」、「語る私」として出現するようになる「思惟する私」が、「沈黙の私」—— すなわち「私」の「身体」「地」と—— どう、対峙するか、であった。「思惟する私」と「行為する主体（ひと）」とを、反転しながらも越えられない差異として、時間の中で無限に繰り返していくことでその距離を縮めていくしかない関係。メルロ＝ポンティはそれを「循環的關係」とも呼び直していた。

哲学者の鷺田清一は、自身の著書『「待つ」ということ』²²²の中で、「待つ」ことの様々な情景を丁寧に拾い上げながら、「待つ」ことを分析している。「待つ」ことの鷺田による考察は、「図と地」の関係性を表わそうとして考えられたものと理解することができる。

「待つ」ことは、「聞く」ことと同じように受動的で、何かを動かしたり産み出したりするような働きかけや主体的活動とは遠いように思える。しかし、誰かを待つや何かを待つは、「私」の意思が反映されていて、能動的で主体的な働きかけとして考えることができるようにも思われる。だがそのような、誰かや何かを「待つ」ことは、実は「待っている」ことにはならない、と鷺田は言う。なぜならそれは「私」の延長上の「誰か」や「何か」でしかないからである。

「わたしたちが問うてきた＜待つ＞もたしかに呼びかけない。だれかへの呼びかけを封じ込めたところから始まる＜待つ＞を、わたしたちは問題にしてきた。待つその対象はもはやさだかではないけれど、しかしもはや待たないということではなかった。いいかえると、こちらからの呼びかけは封じ込めたけれど、何かからの呼びかけのうちに身を置くことを封じるものではなかった。というより、何かを待つこともなく、何かからの呼びかけに応える体勢をなんらかのかたちで持ちこたえるなかで、最後にようやく可能になる＜待つ＞がどういふとなみなのかを問うてきたのであった。端的に言えば、自分を中断し、放棄するなかで浮かび上がってくる＜待つ＞を問題にしてきた」(p146)。

「呼びかけ」る「待つ」には、「待つ」ことに欠かせない隔たりが含まれていない。「待つ」必要のない「私」、周囲の他者や事物と隔たりのない「私」は、生後間もない「私」であり、泣けばすぐにやってきて世話をしてくれる両親や周囲の大人と全き一体、「癒合的關係」として生きている「私」である。いや厳密に言えばそこにはまだ「私」は育っていない。むしろ、その全き一体として展開される「自分」を「中断し、放棄する」なかで、周囲の大人との一体性から少しずつずれていくことが「私」の成長には必要なのである。「幼児の対人関係」でメルロ＝ポンティは、「癒合的關係」から離れていく幼児の発達を、幼児の身体の神経系の接合とそれに伴う周囲の大人との関係の変化として、入れ子状態で進んでいく様子を解明していた。発達途上の幼児においては、神経接合の進む自身の身体も、

²²² 鷺田清一 『「待つ」ということ』 角川学芸出版 2008

周囲の大人との関係も、「地」として、これからの発達、「私」の「意識」すなわち「図」の出現を促すものとなる。

「世界」や「物」へ向けて動き出す「地」としての身体と「図」としての「私」の「意識」。だが、「図と地」のその動きとしての「私」は、そのように単純化・二分化されるものでもない、「不透明な部分」を含む。「図と地」の動きの中で「図」として浮かび上がることになった「私」の「意識」や言動、振る舞いは、後に「地」として沈み込み、次の「図」化へ影響を与えるようになるが、同じような言動や振る舞いと捉えられる「図」も実は、結び合される度にその構成が変わっているのである。同じ言葉・振舞・感情として客観的には見えるものも、それらが結び合される状況もその時関わっている他者も場所もすべてが同じということはない。その意味では、言葉も振舞も感情もつまり「図」は、その結び合されたその都度で浮かび上がってくるものでありながら、それゆえその浮かび上がった言葉や振舞や感情が「私」自身に「私」を現し、知らしめると考えることができる。そういった意味においては、「私」に同一性や再現性を求めることは困難であると言わざるを得ない。

だがそうであるとすれば、「私」はその都度浮かんで消えてしまうものとなり、最早「私」と捉えることすらできないのではないか。そのような疑問も出てくる。しかし、同一性や再現可能な「私」が追及されることで見落とされてしまう人たちがいると、西村ユミは言う²²³。西村は、自身の経験²²⁴からいわゆる「植物状態患者」とされる患者と看護師の関わりをどのように拾い上げることができるかについて現象学・身体論を手がかりに考えている。「植物状態患者」という言葉は差別用語ではないかとの指摘から「意識障害患者」と呼ばれるようになるも、その呼び方もふさわしくないと考える看護師や「植物状態患者」を受け入れてケアを行っている専門的なセンターの「意識活動を表出するための運動・神経活動に障害をもつ者」という捉え方にむしろ寄り添い、考察してゆく²²⁵。

なぜ、「植物状態患者」と関わる看護師やセンター、そして西村は「意識活動の表出に関する困難」という点こだわるのか。それは患者が何も表出していないとは考えられずにいるからである。看護師の呼びかけや振舞に答えてくれるように感じられるからである。しかしそれはとてもささやかなサインであるがゆえに捉えようと気構えてしまうといつも捉えることができないばかりか、看護師自身が自分の、看護師の思い込みとされてしまうのではないか²²⁶、自分の思惑が入りこんでいないかと慎重に言葉を選びながら、西村のインタビューに答えているといった極めて繊細なものであることは確かである。西村は一緒に患者のケアを手伝いながら、そうした看護師の経験をインタビューしており、そのイン

²²³ 西村ユミ 『語りかえる身体 看護ケアの現象学』ゆみる出版 2001 (18)

²²⁴ 同 10-25 頁

²²⁵ 同 16-19 頁

²²⁶ 同 26-55 頁

タビューの中で、患者は豊かに反応を示している²²⁷。

西村は、看護師へのインタビューという方法の前に、「植物状態患者」と看護師のやりとりを明らかにするにはどのような方法がありうるのかと検討している。しかしながら例えば測定機器を患者に取り付けて脳波を測定したり、西村が協力を仰いだセンターでおこなわれていた、患者の「まばたき」を録画し、看護師が単に「反射」として感じられた「まばたき」か、あるいは「返事」として感じられた「まばたき」かを分け分け、「まぶた」の動きとして両者を「動きの速度や回数等観察ないし測定」し比較検討を通じて、結果的に有意差なしと判断されたという例を挙げ、をあげ、それに対して「まぶた」にのみ注目し速度や回数で判断することに違和感を示した看護師がいたこと、また、「自然科学的方法においては同じ条件下で同じ関わりを行なった場合、患者が同一の反応示すという再現性が期待される」(p33)ということに、西村は疑問を呈している。「同じ条件下」というもの自体、再現することがそもそも困難なのは、より現実的な考え方である。そういったむしろ非現実的と言ってよい自然科学的方法で求められる同一性や再現性等に基づいた反応・エビデンスだけから患者を、周囲を認識でき「返事」つまり意思表示する主体と捉えることが求められること、その考え方を西村は批判し、確かに感じとられている看護師と患者とのやりとりを、看護師との対話²²⁸により浮かび上がらせるようにする。メルロ＝ポンティの言葉から西村は、個人の経験というものが、実際には「主体が身を置く「いま・ここ」が起点となり、この起点である<身体>がさまざまな他者と出会い、さまざまな出来事に触れることによって生み出されている、といえる。そして、新たな出会いや世界との接触によって、それまでの経験は新たな意味として解釈され、組み換えられるという動的な変化を遂げていく」(p52)と考えてみせる。その立場から西村は、看護師のその経験が生み出されていくことを対話によって支え、その中で患者とともに身を置いた「いま・ここ」を改めて看護師自身が「新たな意味」として「解釈」していくことによって、看護師自身が患者と看護師のやりとりをできるだけ総体的に捉えられるよう、西村自身もセンターで、看護師がいる場に身を置いて関わり、インタビューを重ねてきたのである。それはまさに、「地」として患者・看護師・西村が互いに関わり続けていることにより、「図」としてそれぞれに浮かび上がってきたものがさらに続くやりとりの中で今度は次の「図」化を可能にする「地」へと沈み込んでいくというような「動的」な変化をも考慮に入れないと、「私」というものそのものを考えることができない、ということを表わしているのではないだろうか。

「図」が移行した「地」は、「私」の「現在」が「図」として結び合されるように変動しているものである。「図」が浮かび上がり「現在」となることで「地」もまた変化する。その意味で「現在」は常に起点であり、それはまた、「世界」や「物」へ向けられた「私」と

²²⁷ 同第二章参照。

²²⁸ 同 49-50 頁

「他者」の言動や振る舞いが互いに影響しあう、互いの「現在」としての「図」が分節される場とすることができる。鷺田は、「現在」としての「意識」の変化、「図」の変化について次のように説明している。

「時が流れる」とわたしたちは言う。このとき、多くのひとは、この流れにおいて「いま」がたえず「いま」でないもの（「たったいま」「かつてのいま」）へと滑り落ちるということと、それでも「いま」がいつも「いま」であるということ、つまり「いま」はいつも「いま」でないものへの滑り落ちに抗（あらが）って、「いま」として立ち止まりつづけているということを思い描いている。「いま」が自己を遠ざけるとともに、自己を自己として反復するという、二つの対立する契機がそこに重なりあっていると考える。「いま」を「立ちどまりつつ流れる現在」ととらえたフッサールの言葉で言えば、現在はずねに現在であるという「立ちどまり」と、現在がたえず現在でなくなるという「流れ去り」の両契機が、時が流れるということのうちには含まれている。不断の自己同一と不断の自己分裂とが同時的に生起しているというわけである。「いま」が「いま」でないものへたえず滑り落ちてゆくということと、「いま」としてたえず新しくあるということとが同時に起こっている、それが「時が流れる」ということである」（p186 - 187）。

「図」としての「私」の意識は「今にとどまっていない」。「いま」を契機にして「不断の自己同一と不断の自己分裂を起こしている」。すなわち「ひとつ」ではない。それは会話の場面を想像すれば容易に理解できる。或ることについて「語る私」には「聞く他者」と、「語る私」を「聞いている私」もいる。或ることについて語るという「私」の行為には、「聞く他者」と、その後返答してくれる「他者」という想定がないと成立しない。

その上で更に、行為の中で成立する「私」にはそもそも会話の中の選択肢が限られている。限りなくいいえに近い「はい」も、限りなくはいに近い「いいえ」もあって、そのどちらともはつきりさせられない「もやもや」したものが「聞いている私」として感じられる。「はい」や「いいえ」の返答がなされ、それが行為として「図」として浮かび上がると同時に、しかし、「どちらかといえばだけども」と付け加えたい「もやもや」する「私」も「図」として分節してくるのであり、これが「聞いている私」である。会話の場面を俯瞰しているような「聞いている私」は、「語る私」の行為が「聞く他者」との関係性の中でどのように受け止められるのか、すなわち「聞く他者」とのこれまでのやり取りの中で形成されてきた「地」が浮かび上がらせる、「語る私」の「聞く他者」による受容を問題にする意識である。

しかしながら、「語る私」に「聞いている私」を浮かび上がらせる「聞く他者」はあくまで「語る私」とはかけ離れたものでなくてはならない。鷺田は、フッサールをはじめとする現象学者が、「時が流れる」ということを「不意を打たれるようなかたちで起こる」と考

え、「未来というもののつねに不意を襲うような異他的な性格のうちに、他なるものの他性を受け容れるという、わたしたちの他者経験の可能性の最終的な条件を見てと」っているのに対し、だがそれは「不十分」であると批判している。「ポイントは、〈わたし〉のイニシアティブが放棄されているかどうかにある」(p187 - 188) と言う。

「語る私」もそれを「聞く他者」もそれらを「聞いている私」も「図」として捉えられながらも、次の展開ではそれぞれの「地」へと移行しているものであり、常に流動的に変化しているものと考えなければならない。「図」化を支える「地」こそ「他者性」として捉えられなければならないものであり、「不意を襲う」ように出現して来ると表わされる「他者」は「やはりわたしではないのか」という現象学者の山形頼洋の言葉も引きながら、それに抗して鷺田は考察している²²⁹。

「語る私」を「図」化する「地」と、「聞いている私」を「図」化する「地」。異なる「図」を描く「地」はしかし、「図」が浮かび上がることでその「図」に応じてある程度及び得る範囲が限定されるものであったとしても、「図」により「地」が異なるのではなく、様々なもの——それは文化や社会関係・制度、習慣や個人の経験的歴史などと呼ばれるものだがそれぞれ独立ではなく複雑に関係し合って互いを形成している——が含まれ、かつ「現在」としての「図」化とともに互いに影響し合う「聞く他者」との関係性の中で、どちらのものとはっきり区分けすることができない「地」の、様々に異なる編制のうちで、その「無限な不透明性」のために、その展開、関係性の展開に応じて「図」化も一つではなくなる、と鷺田は考えるのである。

「私」が様々な「図」として出現するのを支える「地」の蠢き。それは、「私」の意識としての「図」に拘り捕らわれ続けてしまうと、つまりいつまでも「〈わたし〉のイニシアティブ」が放棄されずにいると、「地」の硬直も招いてしまう、確かにそう考えられるものである。「地」の編成は、「私」の意識が可能にするものではない。このことは、次の鷺田の考えにも沿う。

「〈待つ〉は、人類の意識が成熟して付加的に獲得した能力なのではない。〈待つ〉ははじめから、意識を可能にするもっとも基礎的な位相としてあった。〈待つ〉ことから未来は生まれ、意識は始動したとすら言えるかもしれない」(p188 - 189)。

メルロ＝ポンティが言っていた「沈黙のコギト」を、「待つ」ことの別名と言ってもよい。

「待つ」ことは、「図」による「図」の変化を望むものではない。すなわち「私」の意識が思い描く「私」の変化は実現が難しい上に儂いものである。「待つことなく待つ」。「地」の編成そのものが変化することこそを「待つ」のである。

²²⁹ 鷺田 前掲書 (188)

それは「聞く他者」が「語る私」の「地」にこそ影響を与えることによる変化である。「語る私」と「聞く他者」との会話の展開はそれぞれがそれぞれの「地」へ働きかけるようなものでなければ、つまり「図」と「図」の会話としてのみ展開されると考えてしまえば、「語る私」も「聞く他者」もそれぞれ自分が思い描いているものと会話しているだけ、独り言を呟いているだけ、になってしまう。

会話が展開していく中で生じたもやもや、つまり「語る私」と「聞いている私」の一見乖離とも感じられる状態は、だから「語る私」と「聞く他者」、あるいはこの状況から離れて別の「他者」との関わりあいの中で、結果的におおよそ重なり合うという形でしか解消できない。語るという行為の中で「語る私」と「聞いている私」の分節化に立ち会う「聞く他者」との関係性の中で「語る私」の受容がなされなければ、「聞いている私」はいつまでももやもやと残り続けるのである。

この「語る私」と「聞いている私」の結果的な重なり合いは、「地」の変化により影響を受ける「図」の変化に基づく。上で述べたようにその際の「図」は前の「図」とは異なっており、「語る私」も「聞いている私」も前とは別の「地」の編成をとっている。「現在」において「他者」が「聞く他者」として、「私」が「語る私」と「聞いている私」として分節していく中で、「他者」の「現在」としての「図」化も「私」の「現在」の分節には関わっている。「地」の編成には、「他者」が前提となるが故に、「私の意識」、「図」としての「私」の変容については、「私」のコントロールによって意のままにはならず、そういった意味では「待つ」しかないと感じられるものでもある。

しかし一方、「地」の変容において「他者」を前提としなければならないことは、「私」は、語る、行為する「私」とそれを経験として受け止める「私」との間の距離に悩み、それが偽物の「私」であると苦しむ必要はないともいえる。その二つが違和感なく重なり合う関係性を「他者」と築くことが求められるのであり、あるいは、無理に解消しないようにすることも必要となろう。

それはいかにして可能となるのだろうか。鷺田は、「待つ」ことは「発酵になぞらえることができそうだ」とし以下のように言う。

「これをひととひととの関係に引き写すなら、おのずからという、そういう自生が起こるやもしれないひとつの〈場〉が生れるように、しかしあくまでそのためにではなくその意味が見えないままに日々くりかえされる小さな、丁寧すぎるくらいのふるまい、それらが折り重なるなかで、〈場〉の信頼感というものが醸成されてくるということだろう。看護師の西川勝が言っていた「場を整えるための小さな行為の積み重ね」とはおそらくそういうものであったはずだ。これはひとりでできることではない。おのれの期待を棄てて、〈わたし〉を消去して、むしろ「与えられた」と感受するその無名の役割を一つ一つ丁寧にやりとげることのなかから、おのずと生まれてくるような信頼感である。ここにはたぶん、待つ者が「待つ者」として、「時」に、あるいは「場」に待たれているという反転が生

れているにちがいない。ひとはここではもはや待つ者ではなく、そういう時と場を醸成するその触媒のひとつでしかない。〈待つ〉とは〈わたし〉の意識のいとなみではない。〈待つ〉はコギト（我れ思う）というかたちで生まれる出来事ではないのだ」（p190 - 191）。

「地」の編成・変容が起こりうるように「整えること」は、何かや誰かが目的とされるそういったことではなくて「その意味が見えないままに日々くりかえされる小さな、丁寧すぎるくらいにふるまい、それらが折り重なるなか」でしか、「私」が待っていたかもしれない何かや誰かも見えてこない、そのようなこととしてある。

「このことだった」のかと、いつか教わったことが急に腑に落ちる時がある。教えてくれた人が、「私」の納得した場面にいたわけではない。「私」の他の「他者」とのやり取りがその納得を促したようにも思える。何のことはない、とりたてて語るようなことではない、日々の細々としたやり取りの中で、「私」の意識、「図」を結ばせる「地」の編成・変容は静かに進行しているのである。

以上のように「図 - 地」関係が幾分か明らかになったとして、「私」の「図」化に際し、「他者」の影響が「地」の変容・編成として考えられるとすれば、教育についてどのようなことが考えられるべきであろうか。「図」すなわち子どもが表わすものが大人の求めるそれであるかどうか、どのようにしたら同じように「図」を結び合せることができるか、子どもがそれを再現し得たのかどうかを厳密に判定するというを如何にして可能にするかが問題とされるばかりでは、子どもの発達を捉えることができないのではないだろうか。

「図」として子どもが如何にどのようなものを表わすのかということばかりに捕らわれずに、子どもの「地」そのものが豊かになり、その編成・変容が柔軟性を持つことで、「図」化の多様性に繋がるように考える必要がある。子どもの「地」の豊かさを考えるには、振り返って大人自身を取り巻く「世界」に反省をもたらし、「地」の編成・変容の多様性に気づく必要がある。単に「図」の差異の比較に反応するのみに止まらずに、「地」の編成・変容に関わりうる「他者」であることが求められるのではないかと考える。「地」が同じ、あるいは繋がっていると考えることでそれは可能になるのではない。「私」の行為の宛先ではなく、行為の分節に立ち会うものであること。これが「私」の発達には必要になると考えられる。

無論、それは、教育において、何もしないことではない。「地」の編成・変容が起こりうるように「整えること」、何かや誰かが目的とされるそういったことではなくて「その意味が見えないままに日々くりかえされる小さな、丁寧すぎるくらいにふるまい、それらが折り重なるなか」でしか、「こども」が、「私」が待っていたかもしれない何かや誰かも見えてこない、そのような「日常」の細やかな積み重ねのうえに、のこととしてある。

「死の訪れを静かに待つひと、恋文の返事をじりじりと待つひと、バスの到着をいまか

いまかと待つひと、合格発表を心細く待つひと、故国へ帰還する日を心待ちにするひと、刑期明けを指折り数えて待つ囚人、犯行少年の更生をじっと見守るひと、一年間一日も欠かさず張り込みをした刑事、ウェイター、棋士、釣り師といった文字どおり〈待つ〉を仕事にしているひと……。そしてそのひとたちがたぶん例外なしにくぐり抜けてきた〈待つ〉のさまざまな局面。待ちこがれ、待ちかまえ、待ちわび、待ち遠しくて、待ち伏せ、待ちかね、待ちあぐね、待ちくたびれて、ときに待ちきれなく、ときに待ち明かし、待ちつくし、やがて待ちおおせぬまま……。〈待つ〉のその時間に発酵した何か、ついに待ちぼうけをくらうだけに終わっても、それによって待ちびとは、〈意味〉を超えた場所に出る、その可能性にふれたはずだ」(p193)。

そのように、鷺田は、その著書を閉める。著書の最初からあらゆる「待つ」場面や人について考察し、最後にこうしてそれぞれのやるせない「待つ」が様々な言葉で表されると、「待つ」場面や人を労っているようにも感じられる。

この「〈待つ〉を仕事にしているひと」に教師を付け加えることができるとすれば、子どもに「世界」を学習させ、大人になるのに必要な思考や力を付けさせるというふうイメージされる教師の仕事の本質は、本来、子どもの発達をひたすらに「日々くりかえされる小さな、丁寧すぎるくらいふるまい、それらが折り重なるなか」で「待つ」こととして捉えることができるのではないか。達成されるべき学力や体力を身につけることが目標とされる未熟な子どものその輝かしい将来像やそれが達成されることで報われる教師の努力という所謂「意味」、その「〈意味〉を超えた場所に出る、その可能性」として目のまえの子どもが現われることができるような教師の振る舞いや言動、それを支えることのできる周囲の関係性・社会・文化とはどのようなものであるのか。それら全部を教育学は対象とするはずであると、メルロ＝ポンティは考察したと捉えることができる。

子どもが結びあせる「図」を、正しいか間違えかを判断することは容易なことであるが、それを受け止めることは決して簡単ではない。ましてや「地」の編成・変容を捉えることは困難なことである。だからこそ因果論的に図式的に考えようとするのではなく、その時々で子どもの「世界」の分節に立ち会う「そういう時と場を醸成するその触媒のひとつ」として、「反省」も一つの方法として用いながら、関わり続けることが教師にも「私」にも求められていると考えられる。

本論文で明らかにしたかったのは以下のことである。

—— 筆者は、附属中学校で教えた経験から、教室で子ども達は「一体何を学んでいるんだろう」、子ども達にとって教室というところは「どのように見られ、感じられているんだろう」との疑問を持つようになり、それに応えるには、教育学がベースにしてきた近代の人間観の、ハーバマスに代表される理性的なコミュニケーション論や、その批判として言われてきた身体的な教育論 —— 「もの言わぬ身体」相互の暗黙の予定調和的なコミ

コミュニケーション論（竹内敏晴、内田樹等）——では、十分にそれを汲み取れないのではないかとの強い疑念を持つに至り、卒論修論で取り上げた哲学者鷺田清一の思想の延長上で、博論ではメルロ＝ポンティを取り挙げることにした。

鷺田が垣間見せる豊かで幅広い人間の観方からは、常識となっている近代の人間像——人間を理性的コミュニケーションの主体として捉える人間像——が、極めて画一的にしか「人間」を考えておらず、その批判とされている他者論身体論も、理性の反対概念としての物質的身体観、「もの言わぬ身体」という貧困な概念を余儀なくされ、その限りでのそれを基にした「共感」や「経験の共有」が目指されているように思われる。かえってそれでは、「理性的な人間」概念の裏返しとして、「空気を読め」や、「KY」といった人間関係を助長することになり、結局それでは、「共感」や「共有」「共生」「共存在」という美名の下での、都合のいい解釈の暗黙の押し付けを許すことにもならないだろうか、それは教育にも少なからぬ影響を与えてしまっているのではないか、とも思われた。

そうした疑問をもとに、鷺田清一の、特に身体論における思想的源流であるメルロ＝ポンティまで遡って学び直し、教育についてももう一度考え直してみる必要があると考えた。

序論

従来のメルロ＝ポンティ哲学研究では、メルロ＝ポンティの思想発展における「定説」とされている問題——メルロ＝ポンティは早すぎるその死の直前に、それまでの自身の哲学を全面的に「自己批判」し、「ハイデガー存在論」へと転回したとする——が知られている。それにより、「後期」の転回後の思想、遺された遺稿を基に、メルロ＝ポンティの現象学思想は考えられるべきであり、「初期」の『行動の構造』『知覚の現象学』が顧みられないだけでなく、「中期」の「ソルボンヌ講義」も、単なる「エピソードに過ぎない」として、教育哲学においてさえ検討対象とされず、教育哲学者のなかで代表的なメルロ＝ポンティ研究者であり、唯一ソルボンヌ講義を取り挙げてきた西岡けいこでさえも、論証には後期メルロ＝ポンティを引用して、ハイデガー風に「存在論的に」（「もの言わぬ身体」として）論じてしまっている。

しかし、そうした「定説」それ自体が、「遺稿」の恣意的な編纂によるものでしかなく（実川敏夫・加賀野井修一・円谷裕二）、その理由が、メルロ＝ポンティ現象学・身体論の従来の理解の、その難解さゆえの不十分さにあるとする批判がある。

故に、本研究では、従来の「定説」に対して批判的立場に立ち、実際にはメルロ＝ポンティが、フッサール（ハイデガー）の現象学をどのように見ていたかを、第一章で『知覚の現象学』序文を解明しながら明らかにし、第二章では『行動の構造』に遡って、メルロ＝ポンティがフッサール（ハイデガー）現象学をどのように最初から乗り越え、自身の新たな現象学をどのように立ち上げ直そうと考えていたかを明らかにした。とともに、改めて第三章～第五章で、『知覚の現象学』の本論を読解し直し、そこで行われている「知覚」の身体論的分析が、実際どのようなものであり、それによってメルロ＝ポンティは、何をど

う明らかにしたかを改めて辿り直して、その延長上で第六章では、メルロ＝ポンティが、以上の自身のあらたな現象学、知覚の構造的発達分析とそれに伴う身体論的分析を通じて「ソルボンヌ講義」では、「子ども」の発達に関わって本来の「教育学」が、その現象学の立場からはどのようなものでなければならないと考え直して見せたのであったか、改めて確かめ直すことを主題とした。

そこから分かったのは、メルロ＝ポンティの身体論思想を一言でいうと、従来の常識的な理性主体と感性主体によるコミュニケーション、また理性の対極とされる物理的身体・「もの言わぬ身体」同士の相互関係という図式が、近代哲学・近代科学的な、すなわちデカルト・カント的な物心二元論図式、及びそれを基にした因果論図式に基づくものでしかなく、実際の意識相互のコミュニケーションは、ゲシュタルト心理学が解明した知見によって、「図」だけではない、「図 - 地」関係全体を通じて行われる、「地」を伴った「図」としての「意識」（すなわち「知覚」＝「身体」）相互の関係である、というのがメルロ＝ポンティ現象学が考える意識・身体コミュニケーション論である。

「図」同士のコミュニケーションだけでなく、「地」を伴った「図と地」の関係が「知覚」相互のコミュニケーション関係であるとする思想を、メルロ＝ポンティは、そうした「知覚」の実相を明らかにしてみせる『行動の構造』の執筆を通じて定礎したのであり、そこでゲシュタルト心理学から得られた方法論的な知見をはっきりと定式化し、自身の現象学を、「発生的現象学」として、それまでのフッサール・ハイデガーの現象学とは、はっきりと異なるものとして確立してみせた、と言える。そのことの明確な表明が、第一章でとりあげた『知覚の現象学』「序文」である。

第一章『知覚の現象学』「序文」

それによれば、従来の学問全般（それに立脚したフッサール現象学・ハイデガー現象学も含めた）近代科学の問題は、突き詰めて言うと、先ず「考える我」、つまり、デカルト的な「我惟う故に我在り」の「我(コギト)」—— 実際には「大人(男性・白人)」の「我」—— を出発点としてしまっていることであり、メルロ＝ポンティによれば、そのような、論理的に同一な、科学的客観的世界観の根拠になり得るような「考える(コギト)我」「大人の我」は、先ずもってそのように科学的論理的に世界を説明することを目標として構築されたものであり、そのようなコギト(「大人の我」の概念)が思いつかれる以前に—— ハイデガー的な「現存在」分析を通じての民族の歴史に遡ると称する現象学も含めて—— そうした世界観自体を考え出すことにもなった、「大人の我」自体の発達の前史、「意識の発達の歴史」がある。故に、本来の現象学は、その出発点を先ず「意識」の発生に置き直すべきであり、その意味で現象学は、先ず「発生的現象学」でなければならない。その最初の取り組みが、『行動の構造』である。

第二章『行動の構造』

『行動の構造』でメルロ＝ポンティは、第一章で解明したように、意識の経験の歴史の最初に立ち返える「発生的現象学」を念頭に、まず意識発生以前の「物質」段階に遡るが、そもそもそうした物理学的・数学的解明は、その解明のために考えられた因果論的な物理学的・数学的自然法則に基づいた「外部観察者」的な理性主体（「コギト」）によるものであり、それを主導してきた近代自然科学は、従って、その原理としての因果論図式も含めて、そのように限定して考えられなければならないものである、と主張する。次いで「意識」発生以降の「生命」段階では、生命体が生存のために目指す「目的」を自身の「行動」の「規範」として自立的に立て、生命体がそれぞれの「生の志向」に基づいて固有の「環境」世界を立ち上げている様が解明される。その解明は、従って、「意識」内部に視点を移し、「内部観察者の」に進められなければならない。加えて、「意識」として描き出される世界は、心理学・生理学の知見が示すように、ゲシュタルト的に、つまり非因果論的・非連続的に「構造」化されており、物質段階の科学の手法である因果論的な、外部観察者的な説明図式ではない、「記述」方法がとられなければならない、とメルロ＝ポンティは言う。実際に、メルロ＝ポンティは、ゲシュタルト心理学の哲学的分析を通して、チンパンジーの「対象」認識の構造と、人間の、「物」を「道具」として認識可能な認識構造の、その相違が非因果的・非連続的な「構造」的な相違である事実を検証して見せている。メルロ＝ポンティは、フーコーらの構造主義が登場する以前に（ソシュール言語論の意義もいち早く理解し取り入れつつ）「意識の発達の歴史」の解明においては、自然科学的な因果論的遡及図式の適用は不可能であることを示してみせているのである。メルロ＝ポンティは、「子どもの行動は、大人のそれとはどんな一致点も見いだされないまでに、構造的に変化してしまう」と述べている（『行動の構造』）。

（先回りして述べておくと、「意識の発達の歴史」が、因果論的には説明できないものであるという事実は、つまり、「子ども」と言う概念を、「大人」の「我」の概念から因果遡及的に辿り直して、「未熟な大人」、「大人を目指して成長・完成する必要があるもの」、として想定すること——近代教育学的「子ども」観・教育観——の不可能性を意味しているということであり、これまでの近代教育学における「子ども」の定義が、実際を捉えそこなった理論的虚構でしかないことを示唆している）。

第三章～第五章『知覚の現象学』

以上の『行動の構造』の解明から、「意識の発達の歴史」の解明は、本来——従来の心理学・生理学における経験論や主知主義のように、科学的外部観察者の因果論的に一対一対応的に説明しようとする（恒常性仮説）のではなく——内部観察的に、つまり「意識」を経験している者による、プリミティブな、近代哲学・近代科学的な「知」以前の経験の「記述」でなければならない、その解明を具体的に行ってみせたのが『知覚の現象学』である。

『知覚の現象学』第一部によれば、「意識」の始源の段階である「知覚」は、「大人の我(コギト)」に至る以前、すなわち科学的真理が構想され・学ばれる以前に、先ず、それぞれの「知覚」の誕生の後、それぞれが「知覚」に固有の「真理」を経験するのであり、たとえば、ゲシュタルト心理学が明らかにしたように、「白地の上の赤い染み」は——カント・フッサールが考えたように「理性」としての「我」(世界を構成する超越論的な我)が理性的にそれを構成する、というのではなく——「赤い染み」は「図」として、「白い地」を「地」として背景にして、その上に乗っているように見える、意識の事実をメルロ＝ポンティは示して見せる。故にその輪郭は染みの方に帰属し、「白い地」は染みの下でも連続しているように見てとられる、というように、最初からそれは「図・地」構造として「知覚」されるのであって、そのことは「考える私」が判断する・反省する以前に——つまり科学的因果論的真理体系を基にした説明図式以前に——「知覚」が最初から一定の意味の纏まり(つまり科学以前の「知覚の真理」)を持って、「知覚」として立ち現れ、「経験」されている、という意識の実相を示して見せている、その事実をメルロ＝ポンティは解明してみせている。

「錯視」の例も(ミラー・リュアー図形)、「知覚」の「真理」が、「科学的真理」とは異なる、非論理的で説明困難な、不安定なものであることを示しており、そこから逆に、「科学的真理」は、そうした知覚的真理の非論理性を嫌って、論理的因果論的に恒常的に説明可能であることを目標理念として、「経験」から、「経験」を離れて論理的に構築されたものであることが分かることになる。

メルロ＝ポンティは、そのように、「科学的客観的真理世界」の構築以前、論理的同一性としての「我＝我(コギト)」構築以前の、「知覚」が経験する世界を「発生現象学的に」解明してみせる。幻影肢の例、シュナイダー症例の分析を通じ、個々の「知覚」が、身体的運動を通じ、固有の「空間時間」世界、自身の固有の「生の志向」が向かう対象としての「物」の世界を、「感覚」の「反転」としての「感覚されたもの」、外部世界として、すなわち自身の固有の「環境」世界として、身体的感覚の反転として、立ち上げていくことが解明される。従って、物心二元論的に存在する客観的世界として考えられた物理的世界、空間時間は、そうした「知覚」の「感覚」「身体」一体の「経験」を踏まえて、それを理想化して——「身体」性を引き去って——構成し直されたものであることが明らかにされる。切断された四肢が尚あるように感じられる「幻影肢」現象のように、物理的身体器官の因果論的一対一対応的・恒常性仮説では説明できない——要するに、「身体」を「知覚」から切り離された単なる「物質」として捉えるだけでは済まない——のが、「知覚的世界」の「知覚」「身体」相即の実相、言い換えれば「図」としての意識と「地」としての身体が一体の、「知覚的世界」の実相なのである。

『知覚の現象学』第二部「知覚された世界」では、そこから、先ず「図」として立ち上げ

られた「物」や「出来事」が、一定の「知覚的恒常性」を持って「地」として存続し、次いでそれが「沈殿」され、「身体」の「習慣」として「把持」されていくことによって、「知覚された世界」が自身の「環境」世界として形成されていくことが解明されている ——メルロ＝ポンティは「身体」を、「図」であったものが次の段階で「地」に落とし込まれた全てである、と規定している ——。

そのように形成される知覚的世界は —— 科学的客観的世界観によっては捉えられないものでありながら —— 一方しかし、真理世界としては、極めて曖昧、不安定なものでしかなく、「幻覚妄想、夢、神話」と、それ自体としては区別し難い世界でしかありえず、そこから「知覚」が、そうした「知覚」の不安定な「真理性」を嫌って、「言語」獲得以降の、「語る私」「思惟する私」の出現をきっかけに、間主観的世界における相互承認を基盤として、超時間的な（つまり恒常的不変的、論理的な）真理体系を構築してきた歴史を、メルロ＝ポンティは（所謂「知覚の詐術」として）、『知覚の現象学』第三部で、言語的精神文化的世界として解明してみせている。

以上のように、「大人の我」（コギト）形成以前の、「意識」の、「知覚」から始まる発達の歴史を辿りかえしてみせたメルロ＝ポンティが、そこで得られた発生現象学的知見を基に、改めて、従来の近代哲学・近代科学、フッサール（ハイデガー）現象学のその根本的な誤りとして批判して見せたのは、それが出発点としてきた「我＝我（コギト）」の「透明な」同一性 —— すなわち自己意識的「反省」構造、の無時間的想定 —— であった（ハイデガーの「現存在」では、その「世界－内－存在」構造の上に無時間的反省が加えられて、「超越」としての「存在」すなわち「民族」の「歴史」が「聴き取られる」ことになる）。その批判の内実は、「知覚」「身体」の発達の実相 —— すなわち個々の「知覚」が世界を「学び」、自身の固有の「環境」として世界を立ち上げていく実相 —— に基づけば、「知覚する我」と「対象として知覚される我」は、実際には、決して「透明な」それゆえ論理的にぴったり同一にかさねることのできる、「我＝我」ではありえず —— 自分自身にとっての「我」でさえ、常に「図」だけではない「地」を含む「図－地」構造として、その「地」の内に「不透明な部分」を含み（例えば「身体」「習慣」「他者」「言語」「歴史」、時間的に過去にも未来にも無限に開かれているものとして —— 「不透明な」いわば最初の「他者としての（身体としての）我」であるのにほかならない、ということである（『知覚の現象学』「序文」）。現象学が解明しなければならない時間性は、まさにそこにこそ在るのである。

つまり人間相互のコミュニケーションの実態は、最初に述べたように、「透明な」「我＝我」である「理性」同士のコミュニケーションとしてあるのではなく、そうした理想化され構築された「コギト」以前に、その都度の「図－地」関係の全体としての「知覚」相互の複雑多岐なコミュニケーションの、「意識の発達の歴史」として捉え直されねばならない、ということをもメルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』の初めから、かつその全体を通じて、解

明してみせているのである。

第六章「ソルボンヌ講義」：講義「大人から見た子ども」「意識と言語の獲得」

以上、『行動の構造』『知覚の現象学』を通じて発生現象学的に得られた「知覚」の経験の実際を十分踏まえた上で、メルロ＝ポンティの「ソルボンヌ講義」も考察されなければならない。

教育学概論として構想されたと考えられる講義「大人から見た子ども」では、冒頭、従来の教育学と児童心理学のあり方が見直されるが、近代教育学を排して教育学は発生的現象学の意味での「児童心理学」でなければならないこと、実際の「教育」においては「図と図」の関係として科学的因果論的に説明できるようなコミュニケーションが行われているわけではなく、「大人」にとって他者の、「図-地」構造としての「子ども」、即ち「知覚」「身体」一体の「子ども」が、「大人」の「図-地」構造の全体、「知覚」「身体」一体の全体から「学んでいく」ものなのだから、「教育学」は、教える「大人」の側の「地」のメタクリティークを行っておく必要もあるのであり（その観点から、講義「大人から見た子ども」では、「大人」の持つ「地」の解明として、精神分析学、社会学、文化人類学、が導入される）、他方、「子ども」は「大人」からみて因果遡及的には辿り返すことのできない不連続な意識「構造」を持つ「他者」なのだから—— 先ずもって、教育学は（近代教育学では軽視されてきた）「子どもの眼から見た学び」のあり様を想定する必要があるのであって—— しかし、「児童心理学」は、その「子どもの意識」に対し、あくまで外部観察者のな、科学的推論を行い得るにすぎないのであること、が確認される。

それに続けて講義「大人から見た子ども」では、「子ども」の「知覚」が、先ずもってそこにあらわれる「他者」「人としての身体」とどのように関わり、ついで「他者としての我」、すなわち自身の「身体像」とどのように関わるに至るか、についてラカンの「鏡像体験」論を引きながら推論し、ついでそうした自己認識に至る経験の前提となる家族的人間関係の解明を通じ、精神分析学、文化人類学、社会学の知見の、科学的側面の批判を踏まえての発生現象学的な解明へと進む。長じて言葉を使用する段階以降については、対として考えられている講義「意識と言語の獲得」において、発生的現象学的に捉え直された「児童心理学」の手法において、あくまで外部観察的にではあるが、「知覚」の発達が生胎児の「内受容的感覚」すなわち「身体感覚」の発生から辿り直され、誕生後、口唇を起点として外部感覚器官の発達に伴って、新生児が先ずは自身の「環境」世界を、「感覚」の反転、「感覚された世界」として身体的に立ち上げ、経験していく様をメルロ＝ポンティは描き出して見せている。

以上見てきたように、近代科学批判としての現象学本来の課題—— コギトからの出発を批判して、「知覚」の「経験」から出発し直す「発生的現象学」—— はそのまま、近

代教育学の批判として、「知覚」すなわち「子ども」の「経験」から出発し直すべき、本来の「教育」の在り方の考察、に重なっている。

メルロ＝ポンティが示した、そうした「知覚」「身体」の実際のありようを考えるなら、近代科学を十分批判しないまま、理性主義に立脚したままで、身体を、その対極の物質的なもの、非理性的な「もの言わぬもの」とだけ捉えて、それを身体論的教育のように考えるのは明らかに不足であるし、因果遡及主義を残したまま、過去、未来に、その「共存性」を想定する現象学的教育学もまた、十分ではないと言わねばならない。

結論

メルロ＝ポンティが示したのは、まずは教育する「大人」が、最初から完成された「我＝我」である「コギト」としての可能的主体であったのではなく、何重にも構造化された「世界内存在」「歴史内存在」としてそこに在るのであり、ということは自身気づくことのできない「構造」を（非連続的・遡及不能的に発達・経験してきている故に）「コンプレックス」として背負ってそこに立っているということであり、だとすると当然、そうした自身の意識すなわち「図」にない「地」を無自覚的に、再び「教育してしまう」可能性も常にありうる、ということである。ゆえに教育は、それをも検討対象としておこななければならないのである。裏返せばそれは、「子ども」の「学び」は、それぞれの「知覚」において、「地」すなわち「身体」からも様々に豊かに学んで —— 決して「もの言わぬ身体」を通じてといった貧困な相においてではなく —— 自身の固有の「環境」世界を立ち上げていけるのであり、その意味では「自由」なものであり、しかしそのそれぞれ一人一人に固有なその「経験」は、近代教育学がしてみせたように簡単に、「大人」の概念から因果遡及的に連続的に「大人」の祖形にすぎないものとして概念規定できるようなものではなく、非連続的・構造的に、「大人から見る」ことによっては乗り越えることのできない「他なるもの」として観察・考察されねばならないものであり、そうである以上は、あくまでそれを「他なるもの」として、その学びにつきそって行くしかない存在としてある（「ソルボンヌ講義」「意識と言語の獲得」高橋綾）。しかしそれは、「もの言わぬ身体」に対したただ無言で物質的に接するというのではなく、「知覚」が「地」から「経験」し「学び」、「変わる」ものであることを期待しながら、日々の教育を最大限考え行いつつ、「待つとはなく待つ」のでなくてはならない、ということをもメルロ＝ポンティは示して見せているように思われる。その点から見るとき、これまでの教育哲学的なメルロ＝ポンティ身体論の教育への応用も、「子ども」の立場から観た教育学の必要の訴えも、および「障害を持つ人」に対する教育的アプローチの在り方（シュナイダー症例等）も、いずれも、「図」と「図」の関係しか想定しておらず、メルロ＝ポンティが解明してみせたように、「知覚」が「地」からも「経験」し、「学び」、「変わる」のであることを、考慮できていない点で、十分ではない、というのが本論の結論である。

文献表

○メルロ＝ポンティの著作、邦訳

La primat de la perception et ses consequences philosophiques, 1947, 1989. (SC2)

『メルロ＝ポンティは語る —— 知覚の優位性とその哲学的帰結』 菊川忠夫訳（お茶の水書房 1981）

メルロ＝ポンティ自身の発表「知覚の優位性とその諸帰結」、並びに討論の報告

La structure du comportement, 1942, (SC)

『行動の構造』 滝浦静雄、木田元訳（みすず書房 1964）

Maurice Merleau-Ponty : Phénoménologie de la perception, 1945 (gallimard 1976) .(PP)

『知覚の現象学』 竹内芳郎、小木貞孝、木田元、宮本忠雄訳（みすず書房 1967、1974）

L'œil et l'esprit. 1964、

C.ルフォール校訂、論文集『眼と精神』（死後出版）滝浦静雄、木田元訳（みすず書房 1986）

Le Visible et l'invisible. 1964)

C.ルフォール校訂、遺稿『見えるものと見えないもの』 滝浦静雄、木田元訳（みすず書房 1989）

Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952, Verdier 2001

『意識と言語の獲得 ソルボンヌ講義 I』 木田元・鯨岡峻訳（みすず書房 1993）

「幼児の対人関係」 木田元・滝浦静雄訳（『眼と精神』 みすず書房 1966 所収）

○メルロ＝ポンティ研究文献（海外：年代順）

Ferdinand Alquié : Une philosophie de l'imbrication: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty , 1947

フェルディナンド・アルキエ「両義性の哲学：モーリス・メルロ＝ポンティの実存主義」

Xavier Tilliette : Merleau-Ponty ou la mesure de L'homme. 1970

ティリエット『メルロ＝ポンティ 或いは人間の尺度』（木田元、篠憲二訳、1973 大修館書店）

Remy.C.Kwant, From phenomenology to metaphysics : An inquiry into the last period of Merleau-Ponty's philosophical life. 1966、

R.C.クワント『現象学から形而上学へ —— メルロ＝ポンティの哲学的生涯の最終期の研究』

Theodore F.Geraets: Vers une nouvelle philosophie transzendentale. La genés de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'a la phénoménologie de la perception. 1971

Gary Brent Madison, La phenomenology de Merleau -Ponty : Une recherché des limites de la conscience. 1973

G.B.マディソン『メルロ＝ポンティの現象学 —— 意識の限界の研究』

Joseph Duchêne, La structure de la phénoménalisation dans la “phénoménologie de la perception” de Merleau-Ponty. 1978、Revue de métaphysique et de morale, No 3, 1978

Renaud Barbaras, De l'être de phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty. 1991

バルバラス『現象の存在について —— メルロ＝ポンティの存在論』

—— Le tournant de l'expérience, Recherche sur la philosophie de Merleau-Ponty, 1998、『経験からの転回 —— メルロ＝ポンティ哲学探究』

—— Le Désir et la distance : Introduction à une phénoménologie de la perception , 1999、『欲望と距離 —— 一つの知覚の現象学への導き』

M.C.Dillon , Merleau-Ponty's ontology.1988,1997、

M.C.ディロン『メルロ＝ポンティの存在論』

Étienne Bimbenet: Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty, Paris, Vrin, 2004.

エティエンヌ・バンブネ：『自然と人間性 メルロ＝ポンティの著作における人間学的な問題』

—— Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée, Paris, Vrin,2011. 『メルロ＝ポンティの後で ある思考の多産性についての研究』

—— L'animal que je ne suis plus, Paris, Gallimard, 2011

『もはや動物ではない私』

○メルロ＝ポンティ研究文献（日本）

奥井遼「身体化された行為者(embodied agent)としての学び手：メルロ＝ポンティの「身体」概念を手がかりとした学びの探究」（教育哲学研究（107），60-78，2013）

—— 「メルロ＝ポンティにおける「間身体性」の教育学的意義 —— 「身体の教育」再考」（京都大学大学院教育学研究科紀要（57），111-124，2011）

—— 『わざを生きる身体 人形遣いと稽古の臨床教育学』（2015 ミネルヴァ書房）

- 加賀野井修一：『メルロ＝ポンティ —— 触発する思想』（2009 白水社）
- 加國尚志：『自然の現象学 ——メルロ＝ポンティと自然の哲学』（2002 晃陽書房）
- 木田元：『メルロ＝ポンティの思想』（1984 岩波書店）
- 熊野純彦『メルロ＝ポンティ —— 哲学者は詩人でありうるか？』2005 NHK 出版
- 鷺田清一：『メルロ＝ポンティ —— 可逆性』（2003 講談社、シリーズ現代思想）
- 澤田哲生：『メルロ＝ポンティと病理の現象学』（2012 人文書院）
- 実川敏夫：『メルロ＝ポンティ超越の根源相』（2000 創文社）
- 高橋綾：「<子どもの哲学>へ向けて ——メルロ＝ポンティによるピアジェ批判から」
（『メタフシカ』36号、p65-78、2005）
- 円谷祐二：『知覚・言語・存在 メルロ＝ポンティとの対話』（2014 九州大学出版会）
- 西岡けいこ：「メルロ＝ポンティ教育学の発想 —— ソルボンヌ講義の意義 —— 」
（『メルロ＝ポンティ研究』3号 1997）
- ：『教室の生成のために』（2005 勁草書房）
- ：「奥行きに開かれた歴史的な身体 —— ソルボンヌ教育学講義を起点にメル
ロ＝ポンティを再読する展望のなかで」（『メルロ＝ポンティ研究』12号、2007）
- ：「脱自あるいは教育のオプティミスム —— ソルボンヌ講義を起点とする肉
の存在論の教育的思想意義 —— 」(現代思想 総特集メルロ＝ポンティ) 青土社 2008
- ：「まなざしの歴史性 —— 『眼と精神』再読の視座」(東北哲学会年報 No.29)
東北哲学会 2013、
- ：「「絵画の媒体性」と「まなざしの歴史性」」（『メルロ＝ポンティ研究』
19号、2015）

○関連文献

- アルフォンソ・リングス：『何も共有していない者たちの共同体』
- 上野正道『学校の公共性と民主主義 デューイの美的経験論へ』（東京大学出版会 2010）
- Kant, über Pädagogik 1803 『カント全集 17 論理学・教育学』（岩波書店 2001）
- 佐藤 学：『米国カリキュラム改造史研究』（東大出版会 1990）
- ：『教育方法学』（岩波書店 1996）
- サルトル：『存在と無』1943（人文書院 1956、78）
- 榊原哲也：『フッサール現象学の生成 —— 方法の成立と展開』（東大出版会 2009）
- ジャン・ベルナベ他：『クレオール礼賛』 恒川邦夫 訳
- 鈴木晶子：『判断力養成論研究序説』（風間書房 1990）
- 竹内敏晴：『セレクション竹内敏晴の「からだと思想」』1~4 藤原書店
- 竹内敏晴：『待つしかない、か』（2003 春秋社）

- 竹内敏晴：『出会うということ』（2009 藤原書店）
- 田中智志：『社会性概念の構築：アメリカ進歩主義教育の概念史』（2009 東信堂）
- 田中智志：「教育目的の倫理：教育思想史の考え方(第I部 思想の草創: 近代教育[学・思想]批判と教育目的論)」(『近代教育フォーラム別冊』2010 教育思想史学会)
- 田中智志：『共存在の教育学 ——愛を黙示するハイデガー』（2017 東大出版会）
- 西村ユミ：『語りかける身体 看護ケアの現象学』（2001 ゆみる出版）
- 浜田寿美男：『「私」とは何か ことばと身体の出会』
- フーコー：『言葉ともの』（1966）
- ヘルバルト：『教育学講義要綱』三枝孝弘訳（『一般教育学』）（明治図書出版 1960）
- 森田尚人：『デューイ教育思想の形成』（新曜社 1986）
- 鷺田清一：『聴くこと力』（1999 TBSブリタニカ）
- ：『待つということ』（2006 角川選書）
- ：『思考のエシックス 反・方法主義論』（2007 ナカニシヤ出版）
- ：『現象学の視線 — 分散する理性 — 』（1997 講談社学術文庫）
- ラカン：『エクリ』（弘文堂 1985～ ）